

SCARPAZZA

SCI DI COSCIENZA

VOL. VIII.





87  
D 2  
43

LIB. DI COSCIENZA

VOL. VIII.  
LIB. DI COSCIENZA







SCARPAZZA  
CASI DI COSCIENZA

VOL. VIII.





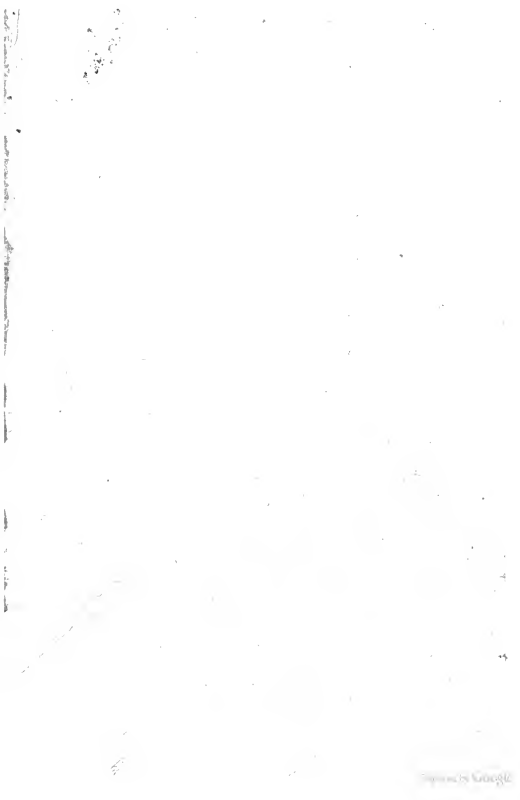
SCARPAZZA  
CASI DI COSCIENZA

VOL. VIII.



MA 1411

**DEGISIONI**  
**DEI**  
**CASI DI COSCIENZA.**



**DECISIONI  
DEI  
CASI DI COSCIENZA**

**E DI  
DOTTRINA CANONICA  
DEL PADRE**

**FAUSTINO SCARPAZZA**  
DOMENICANO PROF. DI S. TEOLOGIA

COMPENDIATE ED ACCRESCIUTE DI VARIE ALTRE DECISIONI

**DA ANTONIO M.<sup>A</sup> CALCAGNO**

DOT. IN S. TEOLOGIA E PROF. DI DIRITTO E STORIA ECCLES.  
NEL SEMINARIO VESCOVILE DI CHIOGGIA.

*PRIMA EDIZIONE NAPOLITANA*

corredata di note relative alla disciplina e leggi del regno.

---

**VOLUME VIII.**

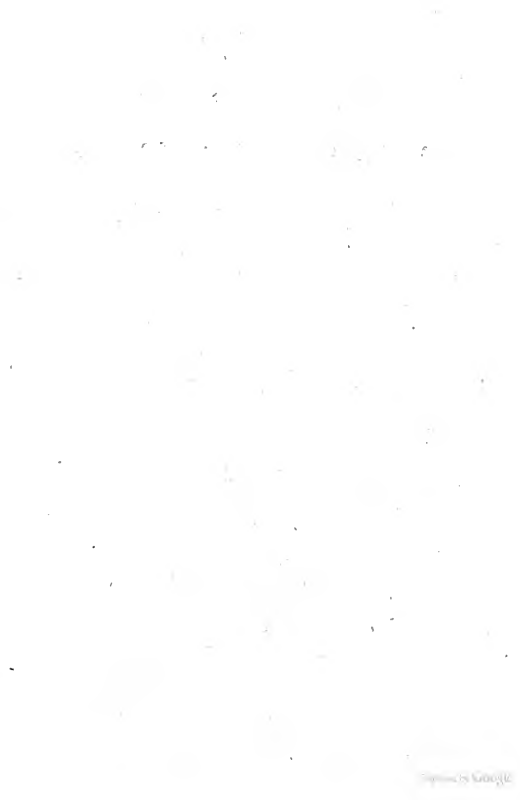
---



**NAPOLI,**

A SPESE DEL NUOVO CABINETTO LETTERARIO  
*Strada Quercia N.º 17.*

MDCCCKXK.





## FIDECOMMESSO

### C A S O I.

\* **N**iceta divenne erede Fidecommissario di Giulio, e prima di conseguire i beni legati pretende di poter liberamente disporre di una quarta parte di essi. Cercasi 1. Cosa sia il Fidecommissso e di quante specie. 2. Che debba fare Niceta per conseguire regolarmente il Fidecommissso pegli obblighi che assume. 3. Se possa disporre della quarta parte dei beni ad esso legati?

Al 1. Il Fidecommissso è una disposizione, che fa passare l'eredità od una porzione di essa, oppure una certa quantità di beni dall'erede ad un altro dopo il tempo stabilito dal testatore. Questa definizione del Fidecommissso che ci dà il *Domat par. 2. lib. 5. Tit. 3. Sect. 1. num. 1.* è appoggiata alle leggi, ed è concorde con quella che danno comunemente i Dottori. Se vogliamo poi conoscere l'origine dei Fidecommissi, e perchè siano stati così denominati, non abbiamo se non a ricorrere alle Istituzioni di Giustiniano, ove nel *lib. 2. tit. 23. de Fideicommiss. haeredit.* si dice apertamente che tali testamentarie disposizioni non avean dapprima un pieno vigore, giacchè non erano permesse in via imperativa ma solo in via deprecativa, per cui ne veniva, che gli eredi non erano obbligati ad osservarle, ed erano perciò commesse alla loro fede, e potean sussistere soltanto per la loro adesione: *Et ideo*, così dice, *fideicommissa appellata sunt, quia nullo vinculo juris, sed tantum pudore* (cioè per fede, per religione, per onestà) *eorum, qui rogabantur, continebantur.* Fu Augusto il primo, che comandò ai Consoli di usare della loro autorità anche su questo argomento, e così bene procedette la cosa, che si creò perfino un Pretore Fidecommissario. Il Fidecom-

messo è poi *universale* o *particolare*. Si dice universale quando abbraccia tutta la sostanza del Testatore, e si appella particolare quando la disposizione riguarda una o più parti della sostanza medesima. Si divide inoltre in *espresso* e *tacito*. È espresso quando il testatore ha apertamente manifestata la sua volontà, ed è tacito quando con parole o segni equivalenti ha fatto conoscere la stessa volontà. Si dice poi *Famigliare* e *Gentilizio*, quando la sostanza è inalienabile dalla famiglia, ed è a favore di tutti i futuri successori del casato. Che se la successione è destinata al primogenito si appella allora *primogenitura*, se al maggiore di età fra i più prossimi di grado si chiama *maggiorasco*, se finalmente al più avanzato negli anni senza aver riguardo alla prossimità nel grado, si dice *seniorato*. Finalmente il Fidecommesso può essere *puro* allorchè non è legato da alcuna condizione, e *condizionato* se pel contrario ha annessa qualche condizione (1).

Al 2. Gli obblighi del Fidecommessario si desumono dalla natura stessa del Fidecommesso. Questa maniera di disporre è tale, che divide la proprietà della sostanza del Fidecommesso fra tutti i chiamati a succedervi, ed il possessore attuale di esso, con questa differenza, che a quelli compete soltanto la proprietà diretta, ed a questo anche la proprietà utile. Il Fidecommessario adunque può dirsi un Usufruttuario, il quale gode dei frutti della sostanza, o l'uso della medesima, e deve tramandarla intatta ai chiamati nella successione. È dunque tenuto alla custodia de' beni, ma però con una tal cura che non può giammai venir accusato se non di colpa prossima all'inganno, ed alla frode, come parla la Legge 22. §. 3. ff. *ad Sen. Trebell.* ove dichiara: *Si quis rogatur restituere haereditatem, et vel serri decesserint vel aliae res perierint, placet non cogi eum reddere, quod non habet: culpa plane reddere rationem, sed ejus, quae dolo proxima est.* Da questi obblighi pertanto ne nasce, che Niceta e qualunque altro Fidecommessario

(1) Della sostituzione fedecommissaria presso di noi vietata eccetto ne' casi espressamente permessi dalla legge, vedi Cod. legg. civ. art. 941. e segg.

per conseguire regolarmente la sostanza disposta con questo peso, deve fare l'inventario dei beni tutti compresi nel Fidecommesso, e ciò a salvezza della propria responsabilità, e per la sicurezza dei diritti dei chiamati alla successione. Così viene stabilito dal Dritto Comune, dal quale pure si raccoglie, che quest'inventario deve farsi coll' intervento dello stesso sostituito se si trova, oppure se non si trova coll' assistenza del Giudice, e così pure prescrive presso noi il Codice Universale Austriaco nel §. 627. espresso in questi termini. » Nella fondazione di » esso ( cioè Fidecommesso ) si deve formare regolarmente ed in modo degno di fede l' inventario in tutte » le cose appartenenti al fidecommesso, il quale inventario sarà custodito in giudizio. » Lo stesso inventario » serve di norma in occasione di qualunque trapasso di » possesso e nella separazione de' beni fidecommissarij dal » patrimonio libero. Deve provvedersi dal giudice alla » sicurezza del fidecommesso secondo le norme speciali ».

Al 3. Per rispondere a questo quesito è necessario premettere cosa sia la quarta trebellianica. Essendo Trebellio Massimo uno de' Consoli Romani ai tempi di Nerone fu fatto un senatus-consulto nel quale fu stabilito, che l'erede fidecommissario scritto sia esente da tutti i pesi ereditarij, i quali debbano essere pagati dal suo successore nel fidecommesso. Ma siccome gli eredi scritti se approfittavano di una tal eredità, approfittavano ordinariamente molto poco, e quindi ricusavano di accettarla, in un altro senatus-consulto si stabilì, che l'erede gravato del fidecommesso potesse ritenersi la quarta parte. Quantunque quest' ultimo senatus-consulto sia stato fatto ai tempi di Vespasiano Augusto essendo Consoli Pegaso e Pusione, tuttavia questa legge da Trebellio Massimo ebbe il nome di Trebellianica. La trebellianica dunque è il quarto dell' eredità, che dev' avere l'erede scritto, che ha il peso del fidecommesso. Questa quarta parte gli compete per la legge stessa anche allora che non deve restituire tutta l' eredità al fidecommissario, ma una porzione soltanto, nel qual caso la quarta parte deve dedursi dalla porzione del fidecommesso, e non da tutta l' eredità. Ciò posto, può il nostro Niceta disporre della quarta parte dei beni lasciati con fidecommesso da

Giulio? Supposto ch'egli sia l'erede scritto, ossia il primo erede di Giulio secondo quanto abbiain detto, e che può facilmente riscontrarsi nelle Istituzioni di Giustiniano *lib. 2. tit. 23.* egli ha diritto di disporre della quarta parte, nè può essere obbligato a restituire se non tre quarte parti de' beni del fidecommesso. Secondo poi il Codice Universale Austriaco può disporre col consenso del Giudice di un'intera terza parte, nella quale però debbono imputarsi tutti i pesi inerenti al bene fidecommisario. Ecco come si esprime il Codice stesso nel §. 635. » Il possessore del fidecommesso può aggravar di » debiti la terza parte de' beni fidecommessarij, o se il » fidecommesso consiste in capitali, può disporre della » terza parte di esso. Per quest'oggetto non abbisogna » del consenso de' chiamati al fidecommesso, o de' co- » ratori, ma soltanto di quello del giudice ordinario ». E nel §. 636. » In questa terza parte debbono imputar- » si tutti i pesi inerenti sotto qualunque titolo al bene » fidecommisario, così che abbiano a rimanere due ter- » ze parti affatto libere ». Per altro se Giulio nel suo testamento avesse proibito espressamente la trebellianica, Niceta sarebbe bensì in libertà di accettare l'eredità, ma avendola accettata non potrebbe disporre della quarta parte, dicendo la legge *Nov. 5. c. 2. §. ult. Si vero expressim designaverit (testator) non velle haeredem retinere Falcidiam, necessarium est valere testatoris sententiam.* Nè qui si dica, che la legge parla della Falcidia, ch'è la quarta parte sopra i legati, poichè siccome tanto la trebellianica, quanto la falcidia nasce dal medesimo principio di equità, anzi la trebellianica, come dice il Domat, è una specie di falcidia, così le leggi le confondono, e danno il nome di falcidia alla trebellianica, come può vedersi nella *L. 1. §. 19. e nella Leg. 6. C. ad S. C. Trebell.* Inoltre se Giulio in luogo della quarta parte avesse assegnato un fondo, od una somma di denaro allora parimenti potrebbe Niceta ritenersi il fondo, o la somma indicata da Giulio, ma non mai la trebellianica. La ragione è evidente, da quanto si è detto, perciocchè se il testatore può proibire la trebellianica, molto più può sostituire a questa un compenso.

## CASO II.

\* Fulvio lasciò erede Venanzio suo figlio coll'obbligo di sostituire uno de' suoi tre nipoti figli dello stesso Venanzio. Cercasi 1. Se Venanzio possa dall'eredità prelevare la legittima, e dal residuo la quarta trebellianica. 2. Se i figli possano privare il padre di un fidecommesso quando ne dissipa i beni. 3. Se non determinando Venanzio quale dei tre suoi figli sia il Fidecommisario, subentrino tutti e tre nel Fidecommesso?

Al 1. Tutte le leggi accordano ai figli una determinata porzione sui beni paterni, che perciò appunto si chiama legittima, nè un padre può disporre, se non di quello ch'è oltre la legittima dovuta ai figli. Nella Nov. 38. cap. 1. si legge: *Si quis de caetero restitutionem fecerit suarum rerum, primum quidem servet filio legitimam partem*. La legittima dunque di Venanzio non è compresa nel Fidecommesso istituito da Fulvio di lui padre, e quindi può prelevarla da tutti i beni da esso Fulvio lasciati. Ma dedotta la legittima, potrà Venanzio pretendere la quarta trebellianica sulla residua sostanza? Le Leggi Romane nulla dicono su questo punto, ma siccome stabiliscono, che questa parte si possa dedurre anche allora che non tutti i beni, ma porzione di essi appartiene al Fidecommesso, come consta dal Caso precedente; così sembra che Venanzio possa con ragione pretenderla. Anzi se Fulvio ha disposto di tutti i suoi beni in Fidecommesso, egli non ha disposto suorchè di quelli ch'erano suoi, e non della legittima, la quale era dovuta per legge a Venanzio. Perchè dunque Venanzio dev'averne una porzione dei beni del padre, per questo non può esigere la quarta, che gli accorda la legge? Il diritto canonico nel cap. 16. *de testam.* conferma la sentenza di un giudice ch'avea ordinata la doppia deduzione, cioè della legittima, e della trebellianica. Riferisce il cel. Domat p. 2. lib. 5. Tit. 3. sect. 1. num. 17. che una tal deduzione fu considerata così ragionevole, ch'è stata ricevuta in tutti i paesi. Dunque può Venanzio liberamente ritenersi sulla sostanza paterna la legittima, e la trebellianica.

Al 2. Il Padre è obbligato al pari di qualunque altro crede a conservare per figli i beni del Fidecommesso. Su ciò non v'ha dubbio, e la cosa parla da sè. Il Padre dunque non può alienare, ipotecare, nè commettere verun'altra frode a pregiudizio dei figli eredi fidecommissarij. Ma se questo Padre dissipasse i beni del Fidecommesso, allora per la Legge 59. ff. ad Sen. Trebell. possono i figli chiedere in loro potere i beni stessi, quantunque sieno sotto la patria potestà, e quantunque il fidecommesso fosse fatto colla condizione espressa, che non potesse aver luogo nei figli se non dopo che fossero emancipati. Anzi, dice il Domat nel luogo sovraccitato num. 14 che se i figli fossero minori, si destina in questi casi il curatore, che amministri questi beni. E questa legge è consona alla giustizia, poichè siccome per la legge 22. ff. 4. ad Sen. Trebell. non si può obbligare il padre a dare una pieggeria per i beni, che ha nelle mani, così non devono i figli rimaner senza beni per causa del padre, e quindi null'altro loro rimane fuorchè privarlo dei beni stessi, ritenuto però, che se il padre non ha verun altro mezzo di sussistenza, i figli coi beni fidecommissarij sono soggetti a mantenerlo.

Al 3. Rispondo affermativamente, perchè così stabilisce la legge 67. §. 7. ff. de legat. ove si dice: *Rogo fundum cum morieris, restituas ex liberis cui voles: quod ad verba attinet, ipsius erit electio. Nec petere quisquam poterit quamdiu praeferri alius potest: defuncto eo priusquam eligat petent omnes. Itaque eveniet, ut quod uni datum est, vivis pluribus unus petere non possit: sed omnes petant, quod non omnibus datum est. Et ita demum petere possit unus, si solus eo moriente superfuit.* Difatti nel nostro caso per volontà di Fulvio ciascun dei figli di Venanzio può essere agli altri suoi fratelli preferito, e se Venanzio non si curò di nominare, vuol dire, che egli li considerò tutti eguali, ed in conseguenza nessuno tra essi può pretendere di essere anteposto, ma tutti egualmente devono avere i beni del padre, ed anche quei del Fidecommesso.

## C A S O III.

\* Giavoleno erede fidecommissario de' suoi antenati approfittò della Legge 6. Termidoro Anno V. della Repubblica Cisalpina pubblicata in Venezia i 20. Aprile 1806 colla quale furono aboliti i vincoli Fidecommissarij, e dispose dei beni del Fidecommesso. Cercasi 1. Se quei beni vincolati dal fidecommesso possono alienarsi, permutarsi ec. 2. Se la disposizione di Giavoleno sia valida ancorchè pregiudiziale a quei, che sono chiamati dopo di lui all' eredità?

Al 1. Dalla natura istessa del Fidecommesso si raccoglie, che i beni legati con questo vincolo non possono esser venduti, alienati, ipotecati, ed in qualunque altra maniera obbligati. Imperciocchè egli è chiaro, che l'erede fidecommissario non ha il pieno dominio sopra di essi, ma è tenuto a trasferirli ne' suoi successori. Così anche stabilisce la legge fin. §. 2. *sed quia Cod. com. de legat.* Il solo caso nel quale possono tali beni alienarsi, è quando il possessore non ha più l'obbligo della restituzione, o perchè manca la linea, nella quale è stata fissata la sostituzione, o perchè è cessata la condizione sotto la quale fu istituito il Fidecommesso, perciocchè in questo caso l'ultimo possessore acquista il pieno dominio, ed in conseguenza può in altri liberamente trasferirlo. Veggasi su di ciò il Maschat lib. 3. tit. 26. §. 3. num. 49. *et seq.* Per altro queste leggi del diritto comune hanno una qualche limitazione presso noi in forza di quanto viene disposto dal Codice universale Austriaco. Nel §. 632. è proibito al possessore del fidecommesso il dar in pegno i beni del fidecommesso, ed anche i frutti, che appartengono al successore, ma nel §. seguente 633. gli accorda di trasmutare l'immobile in capitale pecuniario, di permutare i fondi con altri fondi, o distribuirli verso congrui censi, o darli a locazione ereditaria. Per far però questi cambiamenti prescrive nel §. 634. che v' intervenga il consenso del giudice ordinario il quale deve sentire tutti i chiamati al fidecommesso co-» nosciuti, o essendo questi minori o assenti i loro cu-» ratori, indi anche il curatore del fidecommesso e del-

» la posterità, giudicare se i motivi siano fondati, e  
 » specialmente aver cura nella concessione di dividere i  
 » fondi, che sia osservata la misura prescritta dalle leg-  
 » gi politiche ». Soggiunge poi nello stesso paragrafo che  
 il prezzo convenuto abbia ad impiegarsi a frutto come  
 capitale fidecommissario.

Al 2. È questione presso gli Autori se il diritto di  
 far Testamento sia appoggiato al Gius di natura, oppu-  
 re alle Leggi Civili. Parecchi scrittori di Gius naturale  
 come il Grozio *lib. 2. cap. 6. §. 14.* ed i compilatori  
 dell'Enciclopedia sostengono, che le Leggi Civili stabi-  
 liscono le formalità, ma che il diritto di testare sia con-  
 nesso col diritto di proprietà, che è diritto di na-  
 tura. Nell'Enciclopedia *V. Possession* si legge: *La*  
*possession du defunt se continue en la personne de*  
*l'heritier, elle est regardée comme la même, et non*  
*comme une possession nouvelle.* Ed alla parola *Testa-*  
*ment* si trova: *L'origine des testaments doit être rap-*  
*portée au droit naturel, et non au droit Civil .... on*  
*doit seulement rapporter au droit Civil les formalités*  
*et les règles des Testaments.* Anche Leibnitzio è di que-  
 sti opinione, e dall'immortalità dell'anima desume la  
 prova di sua sentenza. Dalle ragioni, ch'espongono que-  
 sti Autori, pare certamente, che l'anime dei trapassati  
 abbiano il diritto di proprietà, ch'aveano quando si tro-  
 vavano in questa vita, e che gli attuali possessori dei  
 beni non abbiano, che la loro rappresentanza. Sia pur  
 così come essi vogliono, io però son d'opinione, che  
 il diritto di testare sia un privilegio, che tragge origine  
 dalle Leggi Civili. Io non ricorderò qui i gravissimi Au-  
 tori, che difendono questa sentenza, ma dirò solo, che  
 quando non dipendesse dal Gius Civile, non potrebbero  
 le Leggi Civili menomamente infirmare i Testamenti,  
 giacchè nessuna legge Civile sussiste quand'è in opposi-  
 zione col Diritto di natura. Il Domat pertanto nella *part.*  
*2. lib. 4. tit. 1. sect. 1. n. 7.* apertamente insegna, che  
 le disposizioni del Testatore hanno autorità dalle Leggi  
 Civili. E per verità una volta i Testamenti si facevano  
 nella forma deprecativa, la specialmente dove all'erede  
 necessario s'imponeva qualche peso, e massime il fide-  
 com messo, ond'è come saggiamente riflette l'Heineccio



*'Antiq. Roman. lib. 2. tit. 25. §. 3. che haereditas erat arbitrium velletne illud praestare an nollet. Nullo enim juris vinculo, sed tantum pudore, et fide eorum, qui rogati erant, continebantur fideicommissa. Se i Testamenti fossero di diritto naturale, nè si sarebbe usata per tanti anni la forma deprecativa, nè l'erede sarebbe stato in arbitrio giammai d'adempiere, o di non adempiere la volontà del Testatore. Il diritto naturale è immutabile ed universale. Qual diritto avrebbero le leggi di proibire, che sieno eredi i forestieri non naturalizzati, e tanti altri, che escludono dall'eredità? S. Agostino insegna, che se ho possessioni jure Caesaris possideo; in conseguenza riconosco nell'Autorità Civile il supremo dominio, e da quella la facoltà di testare. Altum dominium, dice il Cuiiliati Tract. 9. de 7. Dec. Praecept. cap. 2. num. 4. e con lui concordano tutti i Teologi e Giuristi, est illud quod habet Princeps supremum disponendi de rebus, et actionibus subditorum ad bonum commune. Se tale è il potere del Principe, ne segue, che quand'anche volessimo per un momento accordare, che il far testamento appartiene al diritto di natura, tuttavia versando il testamento sovra beni reali ed azioni, queste sono soggette al Principe così, che il Testamento non ha alcun valore se non secondo le leggi civili. Da tutto ciò pertanto si deduce, che sussistendo la legge 20 Aprile 1806 può Giavoleno liberamente disporre dei beni del Fidecommesso, giacchè quella autorità, che roborava il Testamento, con cui fu il Fidecommesso istituito, la medesima lo ha troncato, e lasciò in pienissima libertà i possessori di disporre dei beni stessi.*

CCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCC

Vedi altri Casi agli Articoli Eredità, Legati,  
Testamento.

CCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCCC

## FIDEJUSSIONE

Vedi Contratto di Sicurezza.

## FIGLIUOLI E FIGLIUOLE.

## C A S O I.

**P**aolino per essere tenuto da'suoi Genitori con durezza e rigida disciplina desiderò loro la morte, e se ne compiace avendo un di essi cessato di vivere. Cercasi 1. Quali siano i doveri dei figli verso i Genitori. 2. Se i desiderj e le compiacenze di Paolino sieno lecite, oppure gravemente peccaminose?

Al 1. Comanda il Signore nel quarto precetto del Decalogo: *Honora Patrem tuum, et Matrem tuam ut sis longaevus super terram.* Questo precetto comprende tutti quegli uffizj, che prestar devono tanto i figliuoli verso i loro Genitori, quanto gl' inferiori verso i loro maggiori. Questi uffizj si riducono a quattro, cioè amore, rispetto, ubbidienza, sorvenimento. Ed intorno al primo la gratitudine stessa obbliga i figliuoli ad amare quelli, dai quali ebbero la vita, e ad amarli non solo con sincerità di cuore, ma altresì cogli atti esterni, col volere cioè e desiderar loro ogni bene spirituale e temporale e col pregare per essi. *Ut eisdem*, dice il Catechismo Romano, *bene et feliciter omnia eveniant, ut in maxima gratia sint apud Deum, et homines, et Deo ac Sanctis commendatissimi sint.* Per conseguenza è loro vietato l'odiarli, e se l'odio è contrario alla carità ed alla pietà, e quindi proibito verso qualunque del prossimo, molto più grave addiviene allora ch'è contro i propri Genitori. Rispetto in secondo luogo è dovuto ai parenti a cagione della loro dignità. Sono come vicegerenti di Dio primo padre di tutti; se mancano notabilmente a questa riverenza sono rei di grave peccato, e molto più lo sono se con insolenti parole, con maledizioni, con espressioni ingiuriose gli strapazzano, dicendo il Signore: *Qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur.* Il terzo uffizio è l'obbedienza, della quale dice l'Apostolo ai Colossesi 3. *Filii obedite pa-*

*rentibus per omnia*, ed agli Efesini 6. *Filii obedite parentibus vestris in Domino, hoc enim justum est*. Devono obbedirli a motivo della paterna lor prelazione, ed in tutto ciò che riguarda la cura domestica, la disciplina della vita, ed il buon governo della famiglia. Non è però, che sempre peccchino mortalmente, mancando a questo loro dovere, ma è tuttavia certo, che possono di questa guisa peccare, e che molte volte così peccano in fatto. È necessario in questo considerare le circostanze à della cosa comandata, come del padre che comanda, lo scandalo, gli sconcerti della famiglia, i danni derivati o che potevano derivare dalla disobbedienza, l'animo del figliuolo, il contristamento del padre ec. e da tutto ciò inferire la gravezza del peccato. Finalmente devono i figliuoli ai loro Genitori sovvenimento. Tanto prescrive il diritto naturale, ed il divino precetto nell'Ecclesiastico 7. 29. *Honora patrem tuum, et gemitus matris tuae ne obliviscaris... Et retribue illis, quomodo et ipsi tibi*. I parenti debbono soccorrere i figliuoli loro ne' loro speciali bisogni, e per la stessa ragione tenuti sono i figliuoli verso i loro parenti.

Al 2. Dal primo dovere dei figliuoli verso i Genitori si raccoglie qual sia la colpa di Paolino. Non è una mancanza di amore nei figliuoli se si rallegnano non solo della morte de' loro parenti, ma ben anche di qualunque disgrazia, infermità e danno quand' anche originario dalla loro condotta, ed una mancanza, che li costituisce rei di colpa mortale? Anzi manifestano una tale avversità, che non può andar esente da grave colpa qualora ricusano di consolarli, o non dimostrano esteriormente alcuna dispiacenza per le loro sventure. Nè punto giustifica Paolino l'oggetto de' suoi desiderj, ch'è per esser libero dalla rigida disciplina, colla quale è tenuto. Imperciocchè siccome quest' oggetto non distrugge in lui quell'avversione e quell' odio, che ha concepito, così non può fare che non sieno le stesse sue compiacenze effetto dell' odio suo verso i suoi genitori, e quindi gravemente colpevoli. Egli è per questo, che Innocenzo XI. condannò le seguenti due proposizioni: *Licetum est absolute desiderio cupere mortem patris, non quidem, ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei*

*obventura est pinguis haereditas. Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate patrato, propter ingentes divitias ex haereditate consecutas.*

## C A S O II.

\*\* Lo stesso Paolino colla morte di suo padre si crede sciolto dal dovere di rispettare i parenti, sebbene abbia un Zio, cui il Padre affidò la cura di lui. Cercasi se i parenti, e gli altri maggiori subentrino nel luogo del padre e della madre?

Sebbene il divino precetto rigorosamente parlando riguarda il padre e la madre, tuttavia col nome di parenti si possono intendere tutti i Superiori Ecclesiastici, e Secolari, i Maestri d'educazione ec. i quali quantunque non ci abbiano data la vita, nullameno s'occupano al nostro vantaggio. Che poi il Zio faccia le veci del padre in mancanza di questi, ella è cosa frequentissima, ed allora specialmente che il padre stesso così ha comandato al figliuolo, affidando la di lui cura al suo fratello. Come dunque non sarà tenuto Paolino ad onorare il Zio suo ed obbedirlo? Egli si è tenuto perchè il Zio è maggiore di età, perchè è suo parente, perchè subentra al Padre suo, perchè finalmente sta scritto nell'Ecclesiastico 3. *Qui timent Dominum honorant parentes.*

## C A S O III.

\*\* Rosa e Colomba credono di non essere obbligate ad obbedire alla padrona, cui servono, fuori che in quelle cose che concernono il loro servizio. Cercasi 1. Se la padrona abbia diritto di comandare loro, come se fosse la propria madre. 2. Se Rosa e Colomba peccino, quando la disobbediscono?

Al 1. Il vero amore verso i servi e le serve non consiste principalmente nel provvedere ai loro bisogni corporali, ma bensì nel procurar loro quanto appartiene allo spirito, e nel ritirarli dal male. Chi non si prende di essi una tal carità è lo stesso, dice l'Apostolo 1. *Tit.* 5, ch'abbia negata la fede, e che sia anzi peggiore degli stessi infedeli. I Genitori quando affidano ai Padroni

i loro figliuoli, non intendono di darli soltanto per la convenuta mercede, ma deve presumersi, che vogliano che siano sorvegliati, corretti, e castigati ove mancano ai proprj doveri verso gli stessi padroni, e soprattutto verso Iddio. E poi anche d'interesse dei padroni il correggere i loro servi e serve, conciossiachè quando saranno fedeli con Dio, lo saranno anche con essi. *Ambulans*, dice il Salmista 100. *in via immaculata hic mihi ministrabit*, cioè come spiega Teodoreto: *Qui virtuti studiosi erunt, et cujusbet sceleris expertes*. Dunque non solo la nostra padrona ha diritto, ma è in dovere di comandare alle serve, come se fosse la propria madre. Così chiaramente dimostra anche S. Agostino nel *lib. 19. de Civ. Dei cap. 14. et 16.*

Al 2. Se tale è il dovere delle padrone, ne viene per conseguenza, che nei servi e nelle serve v'è obbligatione di obbedirle. S. Paolo scrive agli Efesini cap. 6. » Servi obbedite ai vostri padroni con timore e tremore, » nella semplicità del vostro cuore come a Cristo, non » già finchè vi osservano per piacere agli uomini, ma » come servi di Cristo, facendo di cuore il vostro dovere con buona volontà, come se serviste al Signore » re medesimo, riflettendo, che ciasouno o sia servo o » sia libero riceverà dal Signore la ricompensa del bene » che avrà fatto ». E lo stesso precetto intima nella 1. a Timoteo 6. ed a Tito 10. nonchè nella prima ai Corintj. Egualmente parla S. Pietro nella 1. sua lettera cap. 2. ove raccomanda loro di non servire solo quando sono dai padroni veduti, ma sempre per imitar Gesù Cristo. Se tale pertanto è l'obbligo dei servi e delle serve di obbedire ai loro padroni, egli è chiaro, che Rosa e Colomba peccano gravemente di disobbedienza, se gravi siano le cose, dalle quali loro comanda di astenersene. Giacobbe, che serve in casa di Labano *Gen. 29.* Giuseppe in casa di Putifar *Gen. 39.* dovrebbero essere il modello di tutte le persone di servizio. Ed ai padroni non mancano santi da imitare nell'esercizio di questi loro doveri, poichè la Storia Sacra non meno, che l'Ecclesiastica ne ricorda un buon numero, che si resero esemplari nella carità verso i domestici.

## CASO IV.

Cajo, che ha il peso di provvedere alla famiglia, sgrida e rimprovera acerbamente sua madre, la quale benchè vecchia e cieca vuole tuttavia intrigarsi non senza qualche pregiudizio negli affari domestici. Cercasi se pechi contro l'onore dovuto ai Genitori?

Se le parole, ch' usa Cajo contengono un vero disprezzo, e si oppongono alla riverenza dovuta alla madre, egli pecca mortalmente contro il quarto precetto del Decalogo, che non solo comanda di amare, ma eziandio di rispettare i Genitori come abbiamo dimostrato nel caso primo. Non così poi deve dirsi se le parole sono soltanto scortesie ed asprezze, ma non pronunciate per odio nè per mancanza di rispetto, ma solo per rimuover la madre dall'intrigarsi negli affari domestici per evitare lo scapito, poichè in tale ipotesi conserva l'intera riverenza dovuta ai parenti. Guardi poi bene Cajo, che potrebbe anche in questo secondo caso peccar mortalmente qualora eccedendo nel modo di parlare e nella voce troppo alta, o per altre circostanze venisse a contristarsi di molto la madre, ed a mancare gravemente la riverenza che l'è dovuta.

## CASO V.

Il detto giovane si accusa, che talora contrista i parenti, che manda loro delle imprecazioni, che alza talvolta ancora le mani, e che non può in una parola soffrire la vecchia sua madre. Che deve fare il Confessore per ricondurlo al proprio dovere?

Il Confessore faccia al giovane conoscere l'enormità di tali peccati dimostrandogli, che il primo comando dopo ciò ch' appartiene a Dio è quello di onorare i parenti, chiamato per questo dall'Apostolo Ephes. 6. *Mandatum primum in promissione*. Gli proponga poi l'esempio del Figliuolo di Dio, che si fè suddito ai suoi, ed obbediente fino alla morte. Gli mostri finalmente, che un figlio non potrà mai dar tanto ai suoi genitori, quanto egli ha ricevuto da essi, nè potrà giammai far tanto per

essi, quanto essi hanno fatto per lui. Ecco come sa questo s' esprime S. Ambrogio lib. 11. in *Luc. Matri debes pudoris jacturam, virginitatis dispendium, partus periculum, Matris longa fastidia...* Quid anxios Patres loquar? Pro filiorum profectu et multiplicati alienis utibus census, jactaque agricolæ semina posterorum ætati-bus profutura. Nomne pro his obsequia saltem oportet re-  
pendi? E parlando poi particolarmente della madre sog-  
giunge, che la di lei vecchiesja ed infermità richiede una  
maggior pazienza e riguardo, onde non accrescere la di  
lei afflizione. Lo stesso S. Ambrogio lib. 8. in *Luc.* così  
discorre: *Non reddidisti obsequia, quibus te illa gestavit:  
non reddidisti alimenta, quæ tribuit tenero pietatis affectu  
immulgens labiis tuis ubera: non reddidisti famem, quam,  
pro te illa toleravit, ne quid tibi noxium esset, ederet,  
ne quid, quod lacti noceret, hauriret. Tibi illa jejuna-  
vit, tibi illa manducavit: quem voluit cibum non accepit,  
tibi quem noluit sumpsit, tibi vigilavit, tibi stetit,  
et tu illam ægre pateris? O fili, quantum tibi sumis ju-  
dicium... Illi debes quod habes, cui debes, quod es.  
Si quis fidelis 1. Tim. 5. habet viduas, subministret il-  
lis, ut non gravetur Ecclesia, ut his quæ veræ viduæ  
sunt sufficiat. Hoc de extraneis, quid de parentibus?*

Con tali riflessi potrà il Confessore condurre il giovane  
alla conoscenza della sua colpa, facendogli inoltre osser-  
vare, che la mancanza di rispetto tale da contristare i  
Genitori, è sempre di sua natura peccato grave, quando  
non venga scusata o dall' inavvertenza nei figli, o da un  
naturale troppo collerico nei parenti, che per poco gri-  
dano, s' arrabbiano, si rattristano. È pure grave peccato  
quello dei figli, ch' imprecano il male ai loro genitori,  
come anche il disprezzarli e deriderli. Nel *Levitico cap.*  
*20.* s' intima la morte a chi maledice suo padre. Cam in-  
contra la maledizione di Noè per aver chiamato i fratelli  
a ridersi di lui, e trovano benedizione Sem e Jafet ch' in-  
vece coprono la di lui nudità *Gen. 15.* Leggasi il cap.  
*3.* dell' *Ecclesiastico*, ed il *30.* dei *Proverbj.* *Oculum, qui  
subsannat patrem, et qui despiciit partum matris suæ,  
effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii  
aquilæ.* Qual eccesso non sarà finalmente quello di alzar  
la mano contro la propria madre? La sua enormità è unq-

versalmente conosciuta, ed è tale, che in alcune Diocesi è caso riservato. Il Confessore pertanto ricerchi da un figlio così snaturato prove del suo ravvedimento, e non lo assolvà se non dopo ch'abbia esibito alla madre le convenienti soddisfazioni.

## C A S O VI.

“ Luigi, che ha il Padre infermo da tre anni lo soffre con pazienza, e fa per esso quanto può, ma lo contrista la di lui moglie, ch'è di carattere diverso. Cercasi quale sia la mercede, che avranno i figli che onorano i lor genitori, e se un marito debba riprendere la moglie quando conturba i proprj genitori?

Nella Sacra Scrittura si promette a chi osserva questo precetto una vita lunga e felice: *Honora patrem tuum... ut bene sit tibi, et sis longævus super terram.* In questa felicità poi si comprende ogni bene come abbiamo nel cap. 3 dell'Ecclesiastico: *In opere, sermone, et omni patientia honora Patrem tuum, ut superveniat tibi benedictio ab eo et benedictio illius in novissimo maneat... Sicut qui thesaurizat, ita qui honorificat patrem suum. Qui honorat patrem suum jucundabitur in filiis, et in die orationis sue exaudietur.* Queste promesse del Signore, dice S. Ambrogio nel libro delle benedizioni dei Patriarchi cap. 2., ad altro non sono dirette fuorchè a risvegliare la pietà dei figliuoli, i quali se sono degni della paterna benedizione sono assai ricchi, benchè il padre li lasci poveri. Ma queste terrene felicità direm coll'Apostolo 1. *Tim. 14* non sono ch'annunzi delle celesti: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est et future.* Nella legge di grazia non si riguardano tanto le promesse temporali, ma bensì le eterne, e ciò che aveano gli uomini nella legge scritta, non significa fuorchè quello che hanno spiritualmente nella legge di G. C. Se tutti i figli fossero somiglianti a Luigi, sarebbero figli felicissimi, ma non lo sarebbero intieramente perchè non si deve dividere la pietà dalla giustizia. Deve riprendere ancora la moglie, e fa male astenendosi non per recarle tristezza, e male forse capace a fargli perdere il merito, perchè manca al suo do-



vere, nè può essere scusato da colpa. Così le Scritture non iscusano Esau per il poco rispetto delle sue mogli Judith e Basemath verso Isacco e Rebecca suoi genitori: *Quæ ambo offenderant animum Isaac et Rebecca.* Gen. 26.

## C A S O VII.

Un figliuolo ama, onora, ed ajeta il proprio padre, ma non con atti pubblici esterni, perchè è di vile condizione, e ciò fa per avere un uffizio, carica, od impiego assai onorevole, civile e lucroso. Cercasi se possa scusarsi da peccato?

Generalmente parlando sono rei di grave peccato quanti ricusano di riconoscere pubblicamente i proprj parenti, perchè sono poveri e vili. Diffatti avendo i figliuoli l'essere dai genitori, ch'è il fondamento di tutti gli altri beni, onori e dignità che loro sopravvengono, devono tutto ai loro parenti, perchè tutto hanno da essi, dicendo S. Ambrogio nel lib. 8. sopra S. Luca: *illi debes quod habes, cui debes, quod es.* Venendo poi al caso proposto, pare, che tolto il pericolo dello scandalo, possa il figliuolo scusarsi. Imperciocchè la mancanza degli atti esteriori non nasce da un dispregio, ma dal fine onesto di conseguire un uffizio assai civile, il che deve ragionevolmente piacere al padre, il quale da un canto deve avere a cuore l'onore del figliuolo, e dall'altro dev' essere sicuro dell'amore di esso. Se però non è mai lecito al figlio posto in qualche carica lo sdegnar di riconoscere il padre suo di bassa condizione, allora che da ciò non ne sente verun pregiudizio, pare nullameno che possa esserlo per le esposte ragioni nel caso nostro, prescindendo sempre dallo scandalo.

## C A S O VIII.

Un figliuolo di famiglia volendo unirsi in matrimonio con certa donna, della quale non sono persuasi i parenti, ha pensato di menarla senza punto intendersela con essi. Cercasi se così facendo pecchi mortalmente?

Rispondo che sì, perchè il fare una cosa di tanta importanza senza il consiglio e l'assenso dei parenti è



una vera e grave mancanza di rispetto verso di essi. Quest'obbligo di dimostrare il proprio rispetto ai Genitori nel contrar Matrimonio è di gius naturale, ed i sagri Canonj lo inculcano, e lo stabiliscono. S. Leone Pp. nella sua lettera a Rustico Vescovo di Narbona riferito nel Canone *Non omnis* 32. q. 2. dice: *Paterno arbitrio viris junctae carent culpa. Quum ergo dicitur paterno arbitrio junctae viris, datur intelligi, quod paternus consensus desideratur in nuptiis, nec sine eo legitimae nuptiae habentur, juxta illud Evaristi Papae: aliter non sit legitimum, nisi a parentibus tradatur*, cioè non è senza grave peccato. E Sant' Ambrogio riferito nel Can. *Honorantur* 32. q. 2. dice: *Mulier nubet tantum, ut electionem parentibus deferat*. Il Concilio Tridentino poi nella sess. 24. de *Reform. Matrim.* dichiara, che siffatti Matrimonj *Sancta Dei Ecclesia ex justissimis causis semper detestata est atque prohibuit*. Ed aggiungeremo qui, che il Diritto Civile Austriaco, come può vedersi nel §. 49. del Codice, non riconosce i Matrimonj contratti dai minorenni senza il consenso del padre, od in mancanza di esso del giudice pupillare, che deve previamente sentire il tutore, o curatore ordinario.

Egli è vero, che in faccia alla Chiesa sono Matrimonj validi quei contratti dai figli *invitis parentibus*, perchè come definì Niccolò I. nel cap. *sufficit* serve il consenso *de quorum conjunctionibus agitur*, ed il Tridentino scomunicò chi affermasse, che i Matrimonj dei figliuoli di famiglia contratti senza il consenso del Padre sono di nessun valore, o che solo i Genitori possono renderli validi: egli è ben vero, che nel 4. *Sent. dist.* 29. q. 3. n. 16, scrisse S. Bonaventura: *Matrimonii contractus debet esse liber tum ratione significationis, tum etiam ratione talis, et tantae obligationis, quae in illo contractu subsistit, et ideo non est de praecepto obligatorio quod contrahat, quia potest continere si vult, et iterum, si vult, contrahere: et adhuc per praeceptum non potest Poter ad contrahendum cum hac vel cum illa obligare*: ma agli è vero altresì, che secondo anche l'esposte dottrine, è una mancanza gravissima di rispetto quella di contrarre Matrimonio senza il consenso dei pa-

renti, e che quindi peccano mortalmente quanti commettono simile mancanza.

Per altro potrebbe darsi il caso, che un figliuolo in tale circostanza non peccasse, e sarebbe allora che si trovasse in paesi lontani, nè potesse senza incomodo, o senza pericolo di perdere l'incontro avvertire il proprio padre, ed avesse fondato motivo, che se il padre lo sapesse, v'acconsentirebbe volentieri. Così avvenne a Tobia il giovane, che senza punto peccare, menò inscio il padre in sua moglie Sara. Potrebbe anche un un figlio senza peccato ammogliarsi contro la volontà del padre, e sarebbe allora che il Padre ingiustamente volesse impedire il Matrimonio, o perchè non passasse il figlio allo stato conjugale, o perchè prendesse un'altra donna, e non si arrendesse ai gravi motivi esposti dal figliuolo, o fatti esporre per mezzo di altre persone; poichè non ha il padre il diritto di opporsi in questa parte senza ragione alla volontà del figlio. In queste nostre provincie però per parte della Legge Civile si ricerca, che il figliuolo in tale circostanza prima di celebrare le nozze ricorra all'autorità del Giudice ordinario. *Cod. Aust. §. 52. (1).*

#### C A S O IX.

Cercasi come debba regolarsi il Parroco con un giovane, che vuole ammogliarsi contro la volontà de' suoi parenti?

Deve possibilmente richiamarlo colla ragione e colla carità a più sano consiglio, rappresentandogli il danno gravissimo cui si espone, poichè atteso tale disobbedienza de' suoi genitori riceverebbe il Sacramento in peccato mortale, e quindi senza la grazia, ch'è cotanto necessaria per la felicità temporale non meno, che spirituale, ond'è che la Chiesa come buona madre sempre detestò e proibì tali matrimonj. *Si vero*, dice il Concilio VI. di Milano, *fili familias sint, hos Parochus valde exhortetur ut parentibus in quorum potestate sunt, cum*

(1) Le disposizioni delle nostre leggi su tal punto sono contenute negli art. 163. e segg.

*honorem tribuant, ut illis ne inscii quidem nedum in-  
vitis, rem tanti momenti incant.*

Che se il giovane persistesse, dovrà il Parroco in queste nostre Provincie, trattandosi di un minorenni aggiungere, che la Legge Civile non riconosce tai Matrimonj, e che dessa è pure rispettabile *propter conscientiam* come dice S. Paolo, ed anche per le conseguenze tristissime, che ne deriverebbero, e dovunque ed in qualunque caso dovrà rimetterlo al Vescovo, affinchè esamini, se siano giusti i motivi pei quali i parenti impedir vogliono questo accoppiamento. Quindi è che il celebre Cardinal Paleotti Arcivescovo di Bologna nel compendio degli Ordini intorno al Matrimonio pag. 72. ordina così: » Occorrendo, che qualche figliuolo di famiglia voglia congiungersi in Matrimonio, contraddicendo, ed opponendosi il Padre non sarà ammesso dal Curato senza partecipazione dell' Arcivescovo ». Il che è conforme a quanto fu in varj tempi prescritto da diversi Sinodi sì provinciali, che diocesani. Per isfuggire poi la prolissità riferirò quello del Card. Rossetto Vescovo di Faenza del 1647, che nel tit. 10. c. 10. num. 6. ordina, *ut Parochi non solum sponsorum consensus, sed etiam eorum parentum, si filii familias fuerint, diligenter inquirant: quod si difficultates comperient, Nobis inconsultis, ad denunciationes non progrediantur.*

### C A S O X.

Sempronio con frequenti disubbidienze in cose però non gravi è di occasione a suo padre che s' inquieti, e prorompa in imprecazioni, alle quali sa egli, ch'è facile. Cercasi quale sia il di lui peccato, e come regular si debba il Confessore?

Il terzo uffizio de' figliuoli verso i Genitori è l'obbedienza, com'abbiam dimostrato nel caso primo di quest' Articolo, la quale dev' estendersi a tuttociò che riguarda la cura domestica, la disciplina della vita, ed il buon governo della famiglia. Se dunque Sempronio colle sue inobbedienze quantunque in cose leggiere tuttavia conosce, che contrista il Padre suo, e lo provoca ad imprecazioni di sua natura gravi; egli pecca gravemente ogni

volta che ciò avverte, e ricusa di obbedire, perchè va contro la pietà dovuta al padre, e perchè è motivo di scandalo porgendo al padre motivo di grave spirituale rovina. Se poi Sempronio è moralmente certo di non recare grave contristamento a suo padre, e conosce che l'imprecazioni sono da lui proferite colla bocca soltanto senza mal animo e solo per incutere timore; in quest'ipotesi sembra, che pecchi soltanto leggermente. Il Confessore pertanto l'interroghi per conoscere ed il carattere del figlio, ed il contristamento del padre, e per formare un giudizio retto per indi secondo il bisogno dargli salutevoli ricordi, e differirgli eziandio l'assoluzione allora specialmente che fosse in ciò abituato fino a che si emendi, e per mettere in opra quanto devesi praticare coi consuetudinarij.

## C A S O X I.

Una figlinola che vuol maritarsi viene dai Genitori obbligata ad entrare in un Monastero ed a rimanervi finchè ha uno sposo idoneo, e proporzionato alle sue circostanze. Cercasi se sia tenuta ad obbedire?

Rispondo che sì, purchè ciò sia per uno spazio discreto di tempo, e non per obbligarla a vestir l'abito religioso. La ragione si è, perchè le figliuole sono soggette ai loro parenti in tuttociò che spetta alla loro educazione e custodia, ed all'allontanamento dei pericoli, non però in quello riguarda la scelta dello stato. È vero che il Tridentino Concilio sess. 25. cap. 13. assoggetta alla scomunica *omnes et singulas personas, si quomodocumque coegerint aliquam virginem vel viduam, aut aliam quamcumque mulierem invitam, praeterquam in casibus in jure expressis, ad ingrediendum Monasterium, vel ad suscipiendum habitum cujuscumque Religionis, vel ad emittendam professionem etc.*, ma la mente dello stesso Concilio, come insegnano col Suarez tutti i Teologi, è solo di provvedere alla libertà delle fanciulle intorno la elezion dello stato, non già di proibire qualunque ingresso nel Monastero. Difatti parla dell'ingresso, che vien concesso assolutamente e d'ordinario diritto, qual è per assumere l'abito religioso, e non dell'ingresso,

che si fa con dispensa qual è quello delle vergini o vedove, che v'entrano o per motivo di educazione, o per passare in ritiro la vita. Pecca dunque la figliuola se non obbedisce nella addotta ipotesi ai suoi Genitori.

## C A S O XII.

Una figliuola si sente chiamata allo stato religioso, ed i Genitori di lei vogliono maritarla. È tenuta a loro obbedire?

Rispondo che no, e può abbracciare lo stato religioso anche contro la volontà dei parenti. Così S. Tommaso 2. 2. q. 189. a. 6. ove insegna: *Dicendum est, quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non posset, non licet filiis, praetermisso parentum obsequio religionem intrare; si vero non sint in tali necessitate, ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt praetermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra praeceptum parentum; quia post annos pubertatis, quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea, quae pertinent ad dispositionem sui status, praesertim in his, quae sunt divini obsequii: et magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis, ut Apostolos dicit ad Hebr. 12. Unde Dominus, ut legitur Matth. 8. et Luc. 9. reprehendit discipulum, qui volebat eum statim sequi intuitu paternae sepulturae: erant enim alii, per quod illud opus impleri poterat. Nè dissimile è il sentimento di San Girolamo nella sua Epistola prima ad Eliodoro, e di S. Agostino nell' Epistola 243 a Leto e nel Salmo 70. Riferirò qui soltanto le parole dell' Epistola 3 di S. Bernardo scritta ai parenti del Monaco Elia. *Sola causa, scrive, qua non licet obedire parentibus Deus est. Ipse enim dicit: Qui amat Patrem aut Matrem plus quam me, non est me dignus. Si me, ut veri, ut boni parentes diligitis, si veram, si fidelem erga filium pietatem habetis: quid me Patri omnium Deo placere satagentem inquietatis, et ab ejus servitio, cui servire regnare est, retrahere attentatis? Vere nunc cognosco, quia inimici hominis domestici ejus. In hoc vobis obe-**

*dire non debeo, in hoc vos non agnosco parentes, sed hostes. Si diligetis me, gauderitis utique, quia vado ad meum atque ad vestrum, imo universorum Patrem.*

Difatti siccome non è tenuta una figliuola ad abbracciare lo stato religioso per obbedire ai parenti, così nemmeno è tenuta a loro obbedire, quando volendolo essa abbracciare la ritirano. Nemmeno sono tenuti a loro obbedire nel caso in cui abbiano fatto voto di offrirli a Dio, poichè i voti dei parenti non obbligano i figliuoli, se non v'aggiungano essi il loro consenso o conferma. Questi alla pubertà sono padroni della libertà del loro stato, e soprattutto in ciò che riguarda il divin culto ed ossequio.

## C A S O XIII.

Teodora, donna di mal affare, ha finora soccorso i suoi genitori indigenti col prezzo delle sue iniquità, e adesso convertita vuole provvedere alla sua salvezza col farsi Monaca. Chiedendo ella al Parroco se possa lecitamente abbandonare i suoi parenti, cosa il Parroco le deve rispondere?

E obbligo dei figliuoli, e delle figliuole, come abbiamo dimostrato nel Caso primo di quest'articolo, di sovvenire i proprj parenti ne' bisogni loro spirituali e temporali, ed insegna S. Tommaso 2. 2. q. 101. a. 4. ad 4. che non è loro lecito di abbracciare lo stato religioso, qualora essi abbisognino del loro ajuto. Ecco le sue parole. *Ille qui est in saeculo, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet eis relictis religionem intrare, quia transgrederetur praeceptum de honoratione parentum, quamvis quidam dicant, quod etiam in hoc casu posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum; quum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei desertis parentibus religionem intrare.* E lo stesso conferma nel Quodlib. 3. q. 6. a. 2. come pure S. Gio. Crisostomo Hom. 28. in Matth. E qual pietà per vero dire sarebbe mai questa di trasgredire i precetti divini per osservare i consigli?

Ma questa regola generale, parmi che soffra eccezione per Teodora, la quale essendo stata meretrice, è facile che standosene al secolo sia in mezzo a pericoli gravi e manifesti di ritornare al suo vomito. Se così è infatti, deve il Parroco risponderle, che può e deve ritirarsi per togliere da sè l'occasione di peccato, poichè altrimenti non è capace di assoluzione, leggendosi nelle Scritture divine, che *qui amat periculum, peribit in illo*. Nè punto osta la pietà verso i parenti, conciossiachè dice egregiamente S. Tommaso 2. 2. q. 101. a. 4. *che cujuslibet virtutis actus debitis circumstantiis limitatur, quas si praetereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium, et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum: non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem, quam ad colendum Deum ... Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei (come appunto avviene nel caso nostro) jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit in Epistola ad Heliodorum, per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem; ad vexillum Crucis advo- la: summum genus pietatis est, in hac re fuisse crudel- lem. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pie- tatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si vero exhibendo debita obsequia parentibus non abstraha- mur a divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem, pietatem deserere.*

## C A S O XIV.

\*\* Ma se Teodora potesse continuare anche nel Mona- stero a sovvenire i parenti suoi, sarebbe tenuta a farlo?

Risponde S. Tommaso *quodlib.* 3. q. 6. a. 2. che essendo morto al mondo quegli che ha in Religione emes- sa la solenne professione, non ha verun obbligo con le persone che sono nel mondo rimaste, nè quindi pecca Teodora se non sovviene i suoi parenti, perchè senza sua colpa si è resa incapace ad assisterli. Deve per altro colle dovute licenze procurare o per se medesima, o col mezzo di altre persone di sovvenirli nell' indigenza, in cui si trovano. E nel *quodlib.* 10. q. 5. a. 1. rispon-



de con maggior chiarezza a questo dubbio, ed a quello contenuto nel Caso precedente. Ecco la di lui dottrina: » Dicono alcuni, che quando ha il Padre indigente può » andare in Religione, purchè gli lasci ciò che ha, affidando del resto la cura a Dio, che nutrisce ancora » gli uccelli dell'aria. Ma poichè questa opinione sembra » tropp'aspra, perciò sarà meglio il dire, che questi » che vuole abbracciare la Religione e vede di non poter vivere nel secolo senza peccato mortale (come Teodora) od almeno difficilmente, se si ritira per timore del peccato mortale, non è obbligato a rimanere nel secolo perchè l'obbligo della propria salute è maggiore di quello di provvedere alla salute corporale dei parenti. Se poi vede di poter rimanere senza peccato, convien distinguere. Se senza di esso i Parenti non possono in alcuna maniera vivere, è tenuto a lasciar l'opera di perfezione per servir ad essi, ed altrimenti facendo pecca; ma se possono vivere senza di lui, sebbene non col medesimo splendore, non è tenuto a lasciar l'opera di perfezione. Non si può tuttavia dire lo stesso di chi già è entrato in Religione, perchè essendo già per la professione morto al mondo, è sciolto dalla legge, che nel mondo l'obbligava al rispetto verso i parenti. Nelle cose spirituali (per esempio nell'orazioni e in altro di simile) è obbligato a sovvenirli. Nei beni poi temporali tutte le volte che avrà licenza. Ecco quanto può e deve fare Teodora pei suoi parenti, ora che ha professato nel Monastero la vita religiosa.

## C A S O X V.

\* Sigismondo Religioso professo ha i suoi genitori oppressi da grave necessità, e mosso a compassione dell'infelice loro stato, ricerca se possa uscire dalla Religione per soccorrerli nella loro miseria. Cosa se gli deve rispondere?

Tre sono le opinioni dei Teologi su questo punto. La prima insegna che Sigismondo può uscire, chiesta soltanto la dovuta licenza, e sebbene non l'ottenga, e che può uscire tanto se la necessità dei parenti abbia incominciato prima del suo ingresso in Religione, quanto

se ha avuto origine dopo. La seconda accorda, che Sigmundo possa uscire nel solo caso, che la necessità dei parenti abbia preceduto l'ingresso in Religione. La terza nega assolutamente l'uscita. Gli argomenti che producono i difensori delle due prime sentenze sono così da poco, che non meritano la pena di scioglierli. La terza sentenza adunque è quella che deve abbracciarsi, ed è insegnata da S. Tommaso che nella 2. 2. q. 101. a. 4. ad 4. così scrive: *Ille vero qui jam est in Religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo. Unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christus consepelitur, et se iterum saecularibus negotiis implicare. Tenetur tamen, salva sui Praelati obedientia, et suae Religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur.* E lo stesso insegna nel quodlib. 3. quaest. 6. a. 2. dicendo: *Postquam aliquis est jam in Religione professus, est mortuus mundo: Unde per spiritualem mortem deobligatur a cura impendenda parentibus, sicut etiam deobligaretur per mortem corporalem: et ideo non peccat, nec contra praeceptum Dei agit si in claustro remaneat sub praecepto Praelati sui, parentum ministratioe praetermissa. Est enim factus impotens ad reddendum debitum ministerium absque propria culpa. Debet tamen, quantum potest, salva Ordinis obedientia, satagere ut per se, vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.* Lo stesso insegnano Sant' Antonino 3. p. tit. 16. cap. 11. §. 1. il Card. Cajetano 2. 2. q. 181. a. 4. ad 4., i Salmaticesi tract. 24. cap. unic. num. 14. e molti altri. Difatti siccome non possono i parenti ripetere alcun soccorso da un figlio morto, così non lo devono ripetere da un figliuolo ch'è morto al mondo, nè questi può essere obbligato a suffragare alla loro miseria. Aggiunge il Concina lib. 6. in Decal. Diss. unic. de honor. par. cap. 5. §. 8. che quand' anche possono i Superiori Regolari in qualche rarissimo caso accordare ai Religiosi una tale licenza, tuttavia devono gli stessi Superiori procurare di sovvenire alla miseria dei parenti colle elemosine, o con altri mezzi, ma non mai permettere, che alcun Religioso esca dai Chiostri, e ciò per gravi disordini, che potrebbero facilmente avvenire dal

ritrovarsi il Religioso nel secolo, e dall' occuparsi in faccende, che opposte sono alla perfezione evangelica solennemente professata. Si risponda dunque a Sigismondo, che rimanga nei chiostri, ed avvisi soltanto i suoi Superiori dell' indigenza dei suoi Genitori.

## C A S O XVI.

\* Aquila trovasi in tale situazione, che non sa se debba soccorrere ai suoi parenti, od alla moglie, od ai suoi figliuoli, essendo tutti essi in eguale necessità, ed egli impotente a soccorrerli tutti. Cercasi, come Aquila si debba regolare, onde non mancare alla riverenza dovuta ai Genitori?

Rispondo con distinzione. Se la necessità è estrema deve preferire i Genitori alla moglie, ed ai figli; se poi la necessità non è tale, deve soccorrere alla moglie ed ai figli, nè manca ai doveri suoi verso de' Genitori, se non li preferisce. La ragione della prima parte si desume da S. Agostino, che nel *lib. 1. de Christ. Doct. cap. 28.* dice: *Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui constrictius tibi junguntur.* Dunque devesi soccorrere ai Genitori prima di qualunque altra persona, essendo essi più congiunti della moglie, e dei figli. Nè solamente soggiunge S. Tommaso 2. 2. q. 26. a. 8. devono i Genitori preferirsi alla moglie ed ai figli in estrema necessità per lo stretto vincolo di congiunzione, ma altresì perchè essi sono stati il principio della nostra esistenza, ossia ci diedero la vita, e nel caso, che non si possa sovvenire ed ambedue, il padre dev'essere anteposto alla madre. Ma è perchè queste ragioni non valgono anche per la seconda parte, sicchè debbano i Genitori essere preferiti alla moglie ed ai figli anche fuori del caso di estrema necessità? Quanto ai figli ecco come parla nel luogo citato a. 9. S. Tommaso: *Quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes: Pater autem non est aliquid filii, et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni, qua quis diligit seipsum. Secundo quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quam e converso. Tertio quia filius est magis propinquus parenti, utpote*

*pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto quia parentes diutius amaverunt, nam statim pater incipit diligere filium, filius autem tempore procedente incipit diligere patrem, dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior.* Fuori dunque del caso di estrema necessità i figli devono essere anteposti ai genitori. Ma e perchè non avrà ad essere così la cosa per rapporto alla moglie? Dalle parole di G. C. tolte dal Genesi e registrate presso S. Matteo 19. *dimittet homo patrem, et matrem, et adhaerebit uxori suae,* non s'intende, che l'uomo debba riguardar la moglie come parte di se stesso quanto all'abitazione ed alla conservazione dello stato, ed all'amore sensibile ed intensivo? Se così è, ne deriva, che esclusa la necessità estrema deve il marito preferire ai suoi genitori la propria moglie.

## C A S O XVII.

\* Stanislao ha suo Padre detenuto nelle pubbliche carceri, e sua Madre giacente in letto inferma alla propria casa. Avendo bisogno sì l'uno, che l'altra del proprio sostentamento, nè potendo Stanislao soccorrere ad ambedue, cercasi chi debba tra essi assistere?

Quantunque in pari necessità debba sempre preferirsi il Padre alla Madre; nullameno possono esservi delle circostanze, per le quali si debba amare effettivamente più la Madre, che il Padre. Così insegna S. Tommaso 2. 2. q. 26. art. 10. Ora essendo il Padre nella carcere, e la Madre inferma, chi non vede, che la Madre deve essere preferita per causa della sua infermità? Così il nostro Cavisi nelle sue Decisioni de' Casi di Coscienza dietro i Salmaticesi.

## C A S O XVIII.

\* Crispino ha dei creditori, ed i suoi parenti, che trovansi in estrema necessità. Dev'egli pagare i suoi debiti, ovvero assistere a' suoi genitori?

Sostiene il Navarro *Manual: cap. 18. num. 60. l' Armilla V. Rest. num. 27. Il Medina de Rest. quaest. 3.* ed altri, che Crispino deve pagare i suoi debiti, per-

chè i creditori per doppio titolo devono essere soccorsi, cioè per titolo di giustizia, avvegnachè hanno il loro credito, e per titolo di carità; laddove quest' ultimo titolo sembra, che solamente militi pei parenti. Ma l'opposta sentenza difesa dai *Salmaticesi tract. 24. num. 21.* dal Soto *lib. 4. de just. quaest. 7. a. 1.* dal Cajetano *2. 2. q. 42. a. 5. ad 3.* e da altri molti sembra che sia la più probabile. Difatti nel caso di estrema necessità non rivive quel principio di gius naturale, che toglie la proprietà, e rende tutto comune? Non hanno dunque i creditori in tale circostanza verun titolo di giustizia. Resta pertanto il titolo di carità il quale nel suo ordine esige, che si preferiscano i Genitori agli estranei. Inoltre migliore è sempre la condizione di chi possiede. Posta dunque una eguale estrema necessità preferirsi debbono i Parenti ai creditori come possessori nei loro figli di ciò che hanno. Dunque i creditori devono essere posposti ai proprj parenti.

## C A S O XIX.

Tecla, povera di condizione, ebbe la sorte di maritarsi in un uomo ricchissimo. Cercasi se debba o possa somministrare gli alimenti ai suoi genitori, che ne hanno sommo bisogno, anche contro la volontà del marito?

Se Tecla ha qualche cosa di proprio o per industria e guadagno, o per assegno fattole dal marito a sua libera disposizione, non solo può, ma deve soccorrere all' indigenza de' suoi parenti, poichè nulla avendo del proprio, non è secondo la equità e la giustizia, che fuori del caso di necessità faccia elemosina di quel del marito senza l' espresso od almen presunto di lui consenso. Tale è la dottrina di S. Tommaso nella *2. 2. q. 32. a. 8.* ove scrisse: *Si uxor habeat alias res prater dotem, quae ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro, vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso, vel praesumpto, nisi in articulo necessitatis.* Per altro non avendo cosa alcuna del proprio può soccorrere i meschini

suoi parenti con quelle tenui limosine, che, giusta il consueto a misura delle ricchezze e liberalità del marito, dar potrebbe ad altri poveri, ovvero con quello che può risparmiarsi colla sua parsimonia, non potendosi dire, che in questi due casi possa essere il marito ragionevolmente avverso, e può anche assisterli sempre moderatamente coi beni del marito presumendo, che ciò non gli dispiaccia interamente, sebbene contraddica colla bocca, poichè com'osserva S. Raimondo *Sum. lib. 2. §. 19.* sogliono i mariti non rade volte vietare assolutamente alle mogli il dare ad altri, non già affinchè non diano moderatamente, ma affinchè non diano troppo: *Debet semper, la moglie, sibi conformare conscientiam, quod non displiceat marito in corde, licet aliquando prohibuerit ore. Solent enim mariti facere prohibitionem uxoris absolute, ut sic temperent eas non a toto, sed ab excessu, quem suspicantur.* E pare, che così debba dirsi nel caso proposto, perchè i parenti di Tecla debbono considerarsi come parenti del marito di lei, come si raccoglie dalla L. *Quia parentis §. soluto matrimonio.* ove si dice, che il suocero tiene il luogo di padre, nè presumibile è mai, che dovendosi gli alimenti ai veri naturali parenti, voglia poi il marito, che Tecla nulla corrisponda ai suoi genitori, cui dal marito stesso sono in qualche modo dovuti, come dimostra il Sordo *de alimentis tit. 1. q. 39.* Tecla dunque nel dissenso del marito interpreta la proibizione di dare senza moderazione, ma non una proibizione assoluta. *Si autem,* soggiunge S. Raimondo, *omnino, et praeclise dictat ipsi uxori conscientia, quod viro displicet et scandalizatur inde, deponat conscientiam illam si potest, sin autem non debet dare, et doleat quia non potest dare.*

## FIGLIUOLI DI FAMIGLIA

*Quanto al privilegio Macedoniano che li riguarda.*

### C A S O I.

Aristide figliuolo di famiglia trova persone, che con usura gli danno a prestito grandi somme di denaro, affinchè viva più lussoriosamente. Morto il Padre cercasi.

1. Se nel diritto comune vi sia alcun privilegio, che l' esenti dalla restituzione.
2. Se questo privilegio valga pel foro della coscienza.
3. Quali eccezioni patisca questo privilegio?

Premetto, che riguardo il gius di natura i debiti devono essere sempre pagati anche da' figliuoli di famiglia dopo la morte del Padre, nel qual tempo divengono padroni dei beni paterni, e possono disporli a lor talento. Aristide dunque per diritto di natura è obbligato al pagamento dei debiti contratti cogli usurai, nè può sollevarlo fuorchè qualche disposizione della Legge Civile se esiste, e dov' ha luogo. Si ricerca pertanto se questa vi sia nel Diritto Comune?

Al 1. Nel Senatus-Consulto detto Macedoniano venne disposto, che i figliuoli di famiglia nemmen dopo la morte del loro padre sieno tenuti a pagare i debiti, di cui si tratta, quand' anche gli avessero contratti dopo l' anno ventesimo quinto di età, sciogliendosi essi, ed anche il Padre loro da ogni obbligo di restituzione. Diede origine a questa Legge un cert' uomo per nome Macedonio usurario di professione, il quale faceva delle prestanze ai figliuoli di famiglia, e questi non avendo con che restituire, macchinavano la morte ai loro genitori, per aver poi con che pagare. Fu dunque stabilita la legge per impedire questi gravissimi danni, ed in forza di questa legge godono i figliuoli del privilegio di non pagare il mutuo da essi ricevuto vivente il Padre, e sono

Puniti gli usurai, che per impossessarsi delle sostanze dei figli, somministrano loro somme anche vistose in quell'età, che sono trasportati ai divertimenti, alle gozzoviglie, ai giuochi ec. (1).

Al 2. Il privilegio Macedoniano vale tanto nel foro esterno, quanto in quello della coscienza, perchè una legge fatta di pubblica autorità pel ben comune, obbliga in ambedue i fori. Ciò per altro si intende se il danaro sia consumato, e non abbia servito a far diventare ricco il figliuolo; perciocchè se così fosse, il figliuolo sarebbe alla restituzione tenuto per altra ragione, com'osserva il Laiman *lib. 3. de just. tract. 4. c. 25.*

Al 3. Vi sono molti casi, nei quali questo privilegio non ha luogo. 1. Quando il figliuolo di famiglia ha ben proprij indipendenti da quei del Padre, perchè allora cessa il pericolo del parricidio. *Leg. 1. §. 1. e Leg. 2. ff. ad Macedonian.* 2. Quando il figliuolo ha preso il mutuo senza saputa del Padre, ma il Padre ha poi approvato il contratto o con un espresso consenso, e col pagamento di una parte del mutuo; o molto più quando il mutuo fu preso per comando del Padre, perchè in questi casi cessa la presunzione, ed il pericolo del parricidio. *Leg. ult. C. ad Macedon.* 3. Quando il figliuolo nel tempo, in cui ebbe il danaro, fu con fondamento creduto dal mutuante di suo pieno gius, perchè o esercitava qualche uffizio pubblico, o la mercatura come padre di famiglia: o quando ha consumato il danaro a comodo ed utilità del padre; o quando prese il mutuo per quei motivi pei quali il padre era tenuto a somministrargli del danaro; v. g. pegli studj, pegli alimenti, per la milizia cui era iscritto, e per la mercatura, in cui era stato dal padre impegnato; perciocchè in questi casi le leggi citate suppongono, che cessi il pericolo dell'uccisione. 4. Quando il figliuolo ha ricevuto a mutuo non già danaro, ma altre cose; v. g. frumento, vino ec. purchè però le cose non siano state date per convertirsi in danaro; conciossiachè la legge parla soltanto di mutuo in danaro, e dice poi *purchè tali cose non diano in frode della legge.* 5. Quando il figliuolo non pre-

(1) Vedi l'art. 295. e segg.



se il mutuo, ma si costituì soltanto mallevadore per un altro, purchè però non vi sia la frode, e col manto della sicurtà non sia stato coperto il mutuo, poichè la frode e l'inganno non patrocina giammai, ed il caso semplice di sicurtà non è espresso nella legge, nè si presume tanto pericolo di uccisione nel mallevadore, quanto nel principal debitore.

## C A S O II.

Lo stesso Aristide non potendo conseguire dall'usurajo la somma, fè per averla spontanea rinunzia al privilegio, e si obbligò inoltre con solenne giuramento a soddisfarlo alla più lunga dopo la morte del padre. Cercasi se sia tenuto alla restituzione?

La rinunzia di Aristide non ha alcun vigore. Il privilegio Macedoniano è bensì a favore dei figliuoli di famiglia, ma anche e molto più in grazia dei genitori affinchè per la restituzione del mutuo non venga loro la morte. E ciò posto i figli possono rinunciare al privilegio lor concesso; ma non possono rinunciare al privilegio, ch'è in favore altrui ed in odio di essi. Così il Lugo, e con esso gli altri Autori. Ma Aristide si è obbligato alla restituzione anche col giuramento: che dunque dovrà dirsi? Sebbene il Lessio; il Covarruvia, il Reiffenstuel sostengano, che in forza del giuramento deve restituire il mutuo, perchè il giuramento fatto in altrui favore deve osservarsi tutte volte che si può mantenerlo senza peccato; nulladimeno la contraria sentenza mi sembra più probabile, perchè se altrimenti fosse, potrebbe il figlio di famiglia col giuramento eluder la legge, ed avrebbe luogo il pericolo di tramar la morte del padre, e perchè tale giuramento è contrario alle leggi civili, ai buoni costumi ed al diritto che hanno acquistato i genitori in virtù della legge Macedoniana, la quale obbliga non solo nel foro esterno, come abbiamo detto, ma anche in quello della coscienza. Nè punto osta la ragione addotta dai difensori dell'opposta sentenza, perciocchè essendo il giuramento nel nostro caso contrario al bene ed al diritto altrui, ed in danno e pregiudizio del pubblico bene, non può per questo adempersi senza peccato.

## FORNICAZIONE

Vedi *Lussuria*.

## FURTO



## CASO I.

• **C**ercasi 1. Cosa sia il furto. 2. Se il furto sia lo stesso, che la rapina. 3. Quante sorta di furti vi siano?

Al 1. Nelle Istituzioni di Giustiniano *lib. 4. tit. 1. §. 2.* abbiamo l'etimologia della parola furto. Si dice che deriva dalla voce latina *furvum* ch' esprime *oscuro*, perchè si fa di nascosto, e per lo più di notte, ovvero da *fraus*, *frode*, o dal verbo *ferendo* ossia *auferendo* che significa *portar via*, od anche dalla greca espressione, *foras*, colla quale in quella lingua si dinotano i ladri. Qualunque però sia la derivazione di questo nome, egli è chiaro, che il furto si definisce comunemente un' occulta usurpazione della roba altrui senza il consenso del padrone. Così anche l' Angelico nella 2. 2. q. 66. a. 3. dicendo: *Est occulta acceptio rei alienae*. Si dice in primo luogo *una usurpazione* per distinguere il furto dalle altre azioni colle quali si danneggia il prossimo ne' beni di fortuna, v. g. incendiando la casa altrui ec. e per esprimere, che col furto si toglie o si ritiene ciò che non è proprio. Si dice poi *occulta*, per distinguere il furto dalla rapina, nella quale non occultamente, ma con aperta violenza si usurpa l' altrui roba. Si dice *delle cose altrui* per dinotare, che il furto non consiste in un' ingiuria fatta al prossimo, ma nell' usurpazione delle cose che si possiedono, ond' è, che non può dirsi furto il togliere ad altri la figliuola, la moglie, o quello ch' è proprio, sebbene si pecchi in queste azioni per altre cau-

se. Si dice finalmente *senza il consenso del padrone*, il che esprime, che qualora v'è il consenso almeno prudentemente presunto, non ha luogo il furto.

Al 2. La rapina viene definita dall'Heineccio *Inst. Jur. Civil. lib. 4. tit. 2. §. 1072.* una violenta usurpazione dell'altrui cosa mobile: *Violentae rei alienae mobilis ablatio*. Se la rapina conviene col furto, come osserva il citato autore nel §. successivo, nel togliere l'altrui roba, ella però non è simile al furto nel modo con cui si verifica la usurpazione. Il furto è l'occulto usurpo, la rapina è l'usurpo violento. Questa differenza notata viene eziandio dall'Angelico nella 2. 2. q. 66. a. 3. ove scrive: *Furtum est occulta acceptio rei alienae. Rapina quandam violentiam et coactionem importat, per quam contra iustitiam auferitur alicui, quod suum est.* E nell'articolo 9. dimostra, che la rapina è peccato più grave del furto: *Quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personae ignominiam, sive injuriam, et haec praeponderat fraudi vel dolo, quae pertinent ad furtum.*

Al 3. I furti sono tutti di una medesima specie, ma possono essere diversi per la materia rubata, o pel luogo in cui fu tolta, e perciò hanno anche diversi nomi. Si appella *furto semplice* quando occultamente vien tolta l'altrui roba: si dice *Plagio* quando la cosa rubata è un altro uomo, ed avviene allora che si conduce via un uomo libero, ovvero l'altrui schiavo; si chiama *Peculato* quando la cosa rubata è danaro pubblico; si denomina *Abigeato* quando il furto è di pecore, di buoi, di cavalli ed altri animali che ritrovansi nell'ovile, nelle stalle ec. poichè se il bue, il cavallo e la pecora sono erranti, allora il furto è semplice; si dice finalmente *Sacrilegio*, quando la cosa rubata è sacra, ovvero in luogo sacro (1).

---

(1) Del furto, delle sue diverse qualificazioni, e delle pene corrispondenti, vedi *Cod. legg. pen. art. 407. e segg.*

## CASO II.

Filiberto rubò un zecchino ad un nobile ricchissimo, ch'allegramente gitta il suo in giuochi, in crapule ec. Cercasi se questo furto sia grave, quantunque sia di pochissimo danno al padrone?

Il furto è di suo genere peccato mortale, poichè è uno di quei peccati, che escludono dal regno di Dio. *Nolite errare*, dice l'Apostolo, *neque fures ... neque rapaces regnum Dei possidebunt*. Difatti egli è un peccato, ch'offende gravemente la giustizia e la carità, poichè offende l'altrui diritto, ed insieme reca ingiuria nella persona, di cui è la cosa, che si toglie. Inoltre è pregiudiziale all'umana società, cosicchè insegna S. Tommaso 2. 2. q. 66. a. 3. che se gli uomini frequentemente rubassero gli uni agli altri a vicenda, perirebbe l'umana società: *Si passim homines invicem furarentur, periret humana societas*.

Se però il furto è di suo genere peccato mortale, egli può essere ancora peccato veniale. Per conoscere poi quando è mortale, si deve riflettere ed al danno altrui recato, ed alla quantità della cosa rubata, poichè e per l'uno e per l'altro capo può essere il furto grave, e sarà sempre leggiero allora che piccola sarà la materia, e piccolo il danno proveniente dal furto. Se taluno per verità toglie ad un artefice povero lo stromento dell'arte sua, per la cui privazione non può guadagnarsi il vitto; in questo caso il furto è grave pel danno recato col furto, e non per la cosa rubata se lo stromento è di piccolo valore. Pel contrario rubando venti zecchini ad un gran signore, che non risente da tal mancanza verun detrimento, il furto è grave per la cosa rubata, e non pel danno. Affinchè dunque il furto sia veniale dev'essere leggiero e per l'uno e per l'altro capo. Premessa questa regola dico, che il furto è grave quanto al danno tutte le volte, che priva il padrone di quella quantità di denaro, che secondo la sua condizione gli basta pel mantenimento di un giorno, ed in quanto alla materia, che lo sia assolutamente un zecchino d'oro anche ad un uomo ricchis-

simo , perchè tal somma per comune consenso vien giudicato notevole e grande.

Da tuttociò si deduce , che Filiberto per la materia notevole rubata è reo di grave furto , nè può addurre in discolpa ch' egli ha rubato ad un ricco , che consuma il suo denaro in crapule , in giuochi , in superfluità , poichè dice il Catechismo del Concilio di Trento : *Audire licet interdum fures , qui nihil se eo peccare contendat , quod detrahant aliquid locupletibus , et copiosis hominibus , qui ea detractone nihil damni faciant , ne sentiant quidem. Misera sane , et pestifera defensio.*

### C A S O III.

\*\* Gioviniano è tenuto comunemente per ladro infame , perchè non paga chi ha da avere , perchè inganna nel comprare ed in ogni altro contratto , perchè ficalmente avendo un pubblico uffizio non adempie il suo dovere. E poi vero questo giudizio del popolo ?

È verissimo , ed è uno di quei pochi casi , nei quali si verifica , che la voce del popolo è la voce di Dio. Ladro infatti è primieramente colui , che non paga chi ha da avere. La Scrittura santa in più luoghi detesta questo delitto. Nel Levitico cap. 3. abbiamo : *Non rimanga nelle tue mani fino all' indomani l' opera del mercenario ;* e nel cap. 24. del Deuter. *Non negherai la mercede , ma nel medesimo giorno avanti che tramonti il sole , se è povero lo soddisferai , acciò esso non alzi contro di te la voce del Signore , e ciò ti sia ascritto a peccato.* Quest' avviso diede pure il vecchio Tobia a suo figlio , come si legge nel cap. 4. Quindi è che S. Ambrogio dice in cap. ult. *Tob.* che il negare ciò ch' è dovuto è lo stesso , che sottrarre i mezzi di sussistere , e dare la morte. S' è dunque ladro chi ritiene l' altrui , non dev' essere ladro egualmente , chi non dà , o nega ciò che agli altri è dovuto ?

Ladro pure è Gioviniano per la ragione , che inganna nel comprare , ed in ogni altro contratto. Quello di meno che paga , e quello di più che percepisce , non è suo , e lo ritiene ingiustamente. Dunque ruba , ed è un ladro.

È un rubare finalmente il non soddisfare a' doveri, che con seco porta un posto, un impiego, per cui si riscuote uno stipendio. U Gius ha questa regola: *Qui sentit onus, sentire debet commodum, et e contra*. E nel Codice *de caducis tollendis L. et nomen §. 4.* si legge. *Neque enim ferendus est, qui lucrum quidem amplectitur, onus autem ei adnexum contemnit*. Se non si può dunque percepire il lucro senza portare il peso al lucro stesso annesso, ruba certamente il lucro, chi il peso non porta. Quanti ladri di questo genere, che tranquilli sono nel lor peccato, nè hanno così vergognosa riputazione!

## CASO IV.

Lucia si confessa d'essersi servita più volte della roba della sua Padrona, e di averle tolto di nascosto certe sue gioje, che le avea dato in pegno, senza audosi col dire che ha ciò fatto per la sua povertà. E dessa rea di furto?

E rea di furto servendosi delle cose della padrona, tanto se queste sono di quel genere, che si consumano col primo uso, quanto di quelle che coll' uso si deteriorano, non dovendosi mai supporre, che la padrona sia contenta. Nel lib. 4. de' Digesti, la L. *qui jumenta stabilisce: Qui aliena re invito domino usus sit, furtum fecit*. E nello stesso libro *tit. qui re* si legge: *Furtum autem fit non solum cum quis interceptiendi causa rem alienam amovet, sed generaliter cum quis alienam rem invito domino contrectat*.

Similmente è rea di furto riprendendo occultamente ciò ch'avea dato in pegno. S. Tommaso 2. 2. q. 66, a. 5. così insegna. *Ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse in noxium. Unde manifestum est, quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii*. E S. Raimondo lib. 2. tit. *de furtis* dice: *Furtum facit quantum ad intentionem, et mortaliter peccat*. Nè senza ragione, poichè col nome di roba altrui s' intende quella ch'è presso altri, o perchè ne ha l' assoluto dominio, o perchè la ritiene in via di deposito o di pegno. Ne segue per altro, che non sa-

rebbe furto il riprendersi occultamente la propria roba, se questa ci venisse ritenuta ingiustamente, ma il peccato allora consisterebbe nel prenderla furtivamente, e nello scandalo, del quale si potrebbe alle volte esser cagione.

Ma e non sarà giustificata Lucia dalla propria miseria? La necessità di questa sorta di gente d'ordinario è la necessità comune, che non iscusa da peccato. Potrà dirle il Confessore, ch'ella anzi in pena de' suoi furti sarà sempre povera, leggendosi nei Proverbj cap. 11. *Alii dividunt propria, et ditiores sunt; alii rapiunt non sua, et semper in egestate sunt.* Potrà soggiungere con quel detto dell'Apostolo agli Efesj cap. 4. *Nolite locum dare Diabolo. Qui furabatur jam non furetur; magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Potrà finalmente smentire Lucia, coll' esame della di lei povertà, coll' indicarle le spese superflue tanto nel vestire, come in altre cose, ed il tempo, che perde senza lavoro. Non è scusabile la miseria che nasce dalla pigrizia; e se pure vi fosse una vera miseria, non si può domandare soccorso? Si vergogna Lucia di chiederlo? I Cristiani devono arrossire in usurpare l'altrui con autorità privata, ma non di chiedere per carità.

#### C A S O V.

Un Contadino per molti anni nel tempo di raccolta rubò ad un ricco signore un po' di frumento, un po' di vino ec. senza però intenzione di continuare in tali piccoli furti. Cercasi se, e quando abbia mortalmente peccato?

Anche i piccoli furti possono essere peccato mortale tanto per la prava intenzione di chi li commette, quanto per la materia, che a poco a poco può divenire notabile e grave. Pel primo capo pecca mortalmente chi ruba poco, ed intende di nuocere molto, o di recare rincrescimento al suo prossimo privandolo di cosa a lui troppo cara, ovvero ha l'animo disposto a rubare assai più, od a continuare fino a grave somma. Nel Can. *fur. caus.* 14. q. 6. si legge: *Fur non solum in majoribus, sed etiam in minoribus judicatur. Non enim id, quod furto abla-*

*tum est, sed mens furantis attenditur.* Al secondo capo appartiene il nostro Contadino, il quale per altro ne' suoi piccoli furti non ebbe mai intenzione di continuare. Pecca ei mortalmente, e quando?

Sì pecca mortalmente, ed allora ha peccato che i piccoli furti arrivarono a costituire una materia notevole e grave. Che importa infatti, ch'egli non abbia avuta intenzione di progredire? Quando la materia giunse ad essere notevole, non ha egli recato grave danno al padrone? Verificato questo danno la colpa non può se non essere mortale. Chi in giorno di digiuno mangia più volte qualche piccola cosa, pecca mortalmente l'ultima volta, in cui arriva a materia grave. Chi in giorno di festa lavora spesso volte un pochetto, pecca mortalmente l'ultima volta, che va a formare un notevole tempo consumato nel lavoro. Lo stesso si dica nel caso nostro. Si osservi inoltre, che giunto il Contadino coi ripetuti furti a materia grave, se di bel nuovo ruba piccole cose, pecca mortalmente ancora non già per la materia del furto, ma pel pravo animo, e per la cattiva disposizione, che ritiene nel cuore di recare grave danno al suo prossimo. Che se arrivato a materia grave si pente davvero e restituisce il mal tolto, e poscia torna a cadere ne' suoi piccoli furti; allora ritorna a peccar mortalmente, quando giunge in questa seconda serie di furti, a materia grave.

#### C A S O VI.

Un altro Contadino ruba nelle tenute di varj padroni piccola quantità di uva, ch'unita forma una somma considerabile, e crede di non peccar mortalmente; perchè non apporta grave danno ad alcuno. È vero ciò che sostiene?

Rispondo, che pecca mortalmente, perchè la gravità del furto non si deve desumere soltanto dalla quantità del danno, ma eziandio dalla quantità e dal valore della cosa rubata. Difatti se altrimenti fosse non peccerebbero giammai mortalmente nè per conseguenza avrebbero grave obbligazione di restituire quei bottegai, che colla scarsezza dei pesi rubano a molti piccole cose. Eppure il sommo Pontefice Innocenzo XI. condannò questa



proposizione: *Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere, quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis.* Se i piccoli furti fatti a più persone non costituissero colpa grave, e non obbligassero alla restituzione, qual disordine non ne verrebbe alla società? Facilmente s'indurrebbero più persone a derubare a molti padroni tenui somme, e studierebbero con questa maniera di arricchirsi. Il danno dunque che deriva al comun bene, oltre la quantità grave composta dei piccoli furti, reclama contro-quei che si fanno lecito di commetterli. Non può dunque essere assolto da mortal colpa il nostro Contadino.

## CASO VII.

Molti Contadini vanno nella vigna di un Signore, e ciascun di essi prende alcuni grappoli di uva ed in parte li mangia, ed in parte li porta a casa. Qual è la loro colpa, e l'obbligo loro di restituire?

In tre aspetti può riguardarsi questo caso 1. Possono i Contadini prendere l'uva di reciproco consenso, o col provocarsi vicendevolmente a devastare la vigna. 2. Possono prenderla senza che uno sappia quello che fa l'altro. 3. Possono tutti prenderla avvertendo ciascuno, che degli altri fanno lo stesso, senza però alcuno scambievolmente consiglio, eccitamento, o cospirazione.

Nel primo caso, quando la materia insieme presa sia grave tutti peccano mortalmente e tutti sono tenuti alla intiera restituzione, perchè ognuno di essi fu causa di tutto il danno, e siccome ognuno è insolidariamente causa del danno per intiero, così insolidariamente è ognuno obbligato alla restituzione per intiero, ond'è che se manchino gli altri al proprio dovere, ciascuno è tenuto a risarcire del proprio tutto il danno, chechè in contrario dicano i Salmaticesi. *Tom. 3. tract. 13. cap. 1. §. 5. num. 147.* Infatti egli è ben vero, che ciascuno non ha recato verun danno maggiore di quello che ne risulta dalla porzione dell'uva rubata, ma è vero altresì, che col consiglio, o colla cospirazione è causa di tutto il danno.

Nel secondo caso nessuno de' Contadini pecca mor-

ta'mente, nè sotto colpa mortale è obbligato a restituzione, perchè nessuno è causa del grave danno sofferto dal padrone, nè per verun modo è partecipe dei furti altrui.

Intorno al terzo caso non convengono gli Autori. Il P. Antoine con parecchi altri sostiene la parte negativa, e l'affermativa è difesa da molti altri, fra' quali il Diana e lo Sporer Teologi assai benigni. Pare a me, che prima di decidere il punto proposto sia bene premettere una distinzione, cioè se l'avvertenza dei Contadini stata sia meramente speculativa, rimota, confusa, oppure un'avvertenza pratica, attuale, e manifesta. Dico avvertenza speculativa quella, mercè cui la persona s'immagina, che una vigna, essendo esposta alla strada pubblica e di passaggio non può a meno di soffrir dei danni dai viandanti, ma non vede alcuno a devastarla: dico poi avvertenza pratica quella che ha la persona per sapere e vedere la devastazione. L'avvertenza speculativa mi sembra, che non basti a rendere colpa mortale un furto leggero, perchè non fa, che la persona si unisca a quelle altre che rubano, ma bensì l'avvertenza pratica, la quale essendo congiunta col fatto, fa sì, che tutti i piccoli furti s'uniscano, e che la quantità della cosa rubata insieme presa diventi grave. Così l'intende anche il Silvio, il quale nella 2. 2. q. 62. art. 7. scrive: *Quando plures eandem vineam spoliant, non tamen de communi consilio, distinguendum est, si enim quilibet ipsorum videbat alios multos accipere singulas partes, et sic magnum damnum secuturum, singuli peccant mortaliter, et sub poena peccati mortalis tenentur omnes restituere suam partem, etiamsi illa secundum se fuerit exigua.* Il che conferma dicendo poco dopo: *Simul atque noverit; Dominum per se sui que similes magnam jacturam passum, sub mortali obligantur suam partem singuli restituere.* Ma e perchè in tale ipotesi peccando tutti mortalmente non sono poi tutti tenuti in solidariamente alla restituzione, sicchè ciascuno sia obbligato a restituir tutto, non volendo gli altri risarcire il danno? La ragione è evidente, poichè non peccano in questo caso mortalmente per cooperazione, o consenso al danno altrui, ma gravemente peccano per accidente, cioè

in quanto che cospirano al grave danno altrui soltanto per se medesimi ed in particolare.

## C A S O VIII.

\*\* Stefano domestico in una ricca famiglia fa sua qualche moneta, che trova per terra, alimenta due sue figlie cogli avanzi della tavola del padrone, e mantiene il suo cavallo col fieno, che gli dà lo stesso padrone per i proprj cavalli. Ei crede, che tali furti siano piccoli, perchè fatti ai ricchi, e quindi continua a così derubare per molti anni. Che deve dirsi di lui?

È scritto nei Proverbj 6. *Non grandis culpa, cum quis furatus fuerit.* Non è gran colpa il furto? Non è gran colpa, come spiega S. Tommaso 2. 2. q. 66. a. 6. se è cagionato dalla necessità, nè gran colpa è desso paragonandolo coll' adulterio, pel quale è stabilita la morte, laddove pel furto è di rendere soltanto il setteplo. Il furto dunque è un grave peccato, qualora grave sia la materia. Se Stefano vuol conoscere quanto sia grave il suo peccato, si ponga nella persona del suo padrone, e domandi a se stesso se vorrebbe, che gli fosse fatto altrettanto? Con questo confronto vedrà lesa e la carità e la giustizia, e sentirà contro di se medesimo quelle voci del Signore presso Abacuc cap. 2. *Vae ei qui multiplicat non sua: usquequo aggravat contra se densum lutum.*

Stefano primieramente fa sua la moneta, che trova per terra. È egli certo, che il padrone voglia rilasciargli la roba che perde, e le cose di cui mostra non far alcun conto? Se è certo, egli non pecca facendole sue, ma non avendo questa certezza sta contro di lui ciò che abbiamo nell' Omelia 9. lib. 5o. in Deut. di S. Agostino, vale a dire: *Si quid invenisti et non reddidisti, rapuisti: quantum potuisti, fecisti: quia plus non invenisti, ideo plus non rapuisti. Qui alienum negat, si posset, tolleret. Quod non tollis, timor te cohibet.*

E si può dire altrimenti intorno ai civanzi della tavola e del fieno? Non appartiene al servo il disporre di essi, e molto meno appartiene a lui sottrarre ai cavalli ciò che serve per la mantenimento per nodrire il proprio cavallo. È questo in conseguenza un arbitrio, che

va a terminare col danno del padrone, e quindi Stefano viene ad essere reo di furto.

Che se Stefano conosce, che tali cose sono furti, ma ritiene, che siano furti piccoli, egli da un canto ha una cognizione quanto basta per ravvisar la sua colpa, e continuando a far lo stesso per molti anni, deve assolutamente giudicarsi in istato di mortale peccato.

### C A S O IX.

Un figliuolo di famiglia avendo il necessario pel suo vitto e vestito, ruba in casa per divertirsi. Cercasi: 1. Se i figliuoli di famiglia peccino mortalmente rubando in casa. 2. Se per peccar mortalmente basti loro quella quantità, che si ricerca nelle persone straniere. 3. Se sia loro debito rubare per prendersi qualche moderato divertimento. 4. Se ciò che si dice dei furti dei figliuoli di famiglia, debba dirsi altresì di quei della moglie?

Al 1. Poichè il dominio delle cose di casa è presso il padre, e non presso i figliuoli, per questo non può scusarsi di peccato, e di peccato mortale se la quantità è notabile, il furto che dai figliuoli viene in casa commesso. Abbiamo nei Proverbj: *Qui subtrahit aliquid a patre suo et a matre, et dicit hoc non esse peccatum, particeps homicidae est.* E Sant' Antonino *pr. 2. tit. 1. cap. 15. §. 7.* scrive: *Si filius abstulit de bonis parentibus contra voluntatem eorum, furtum commisit: et si est quid notabile, mortale.*

Al 2. Convengono molti Teologi, che per la colpa mortale una maggior quantità si ricerchi nel furto commesso da un figliuolo di famiglia, di quella che basta in uno straniero. Eccone le ragioni. 1. Perchè i parenti o sono meno renitenti verso i loro figliuoli, o non lo sono per verun modo. 2. Perchè se sono renitenti lo sono non già quanto alla sostanza, ma piuttosto quanto al modo, spiacciendo loro, che tolgano quello che non avrebbero ricusato di dar loro se glielo avessero domandato. Ma queste ragioni, mi pare ch'abbiano molta forza, ove si tratta di piccoli furti, che non nuocono alla famiglia, ed ove le sostanze non vengono dissipate malamente, ed impiegate in usi convenienti, ma non quando il furto è

tale, che considerato il numero de' figliuoli, le spese della famiglia, le di lei facoltà, ed altre circostanze, si giudica prudentemente che i parenti sieno con ragione invitati, e renitenti. In questa ipotesi anzi mi pare di dover sostenere, che la quantità derubata tanto è mortale in uno straniero, quanto in un figliuolo. È vero, che il consenso del padre in ordine ad alienare le cose domestiche si deve più facilmente presumere in favore dei figli di quello sia pegli stranieri, ma è vero altresì che quando si raccoglie dalle circostanze, che il padre è ragionevolmente invito e renitente per tale alienazione, sussiste egual ragione tanto pel furto del figliuolo, quanto per quello dello straniero. Così mi sembra di dover opinare sul quesito proposto, salvo un miglior giudizio.

Al 3. È certo, che sono scusati dal peccato di furto i figliuoli che rubano in casa, perchè i parenti non somministrano loro il vitto e vestito a proporzione del loro stato, e ciò perchè in tale circostanza i figliuoli se ne valgono di quel diritto, che hanno di essere alimentati dai parenti. Sotto il nome poi di alimenti vengono ancora tutte le cose che convengono al loro stato, com'è pure qualche onesta ricreazione, e qualche moderato divertimento sempre corrispondente alle facoltà della famiglia. Se quindi i parenti mancano in ciò o per avarizia, o per incuria, non possono dirsi rei di furto i figliuoli, che si prevalgono delle cose domestiche per supplire al loro difetto, purchè ciò facciano con moderazione.

Al 4. Quanto si è detto dei figli, altrettanto deve dirsi delle mogli che consumano denaro, mobili ec. il cui dominio ed amministrazione spetta ai loro mariti. Il Clero Gallicano nel 1700. condannò questa proposizione: *Potest uxor viro subripere pecuniam etiam ad ludendum, si mulier talis sit conditionis, ut ludus honestus pari loco cum alimentis ac victu habeatur.* I Teologi però asseguano varj casi, nei quali possono le mogli senza reato di furto disporre dei beni del marito. 1. Quando il marito non fa le spese consuete e necessarie per la famiglia, poichè in tal caso può la moglie prendere occultamente quanto occorre per supplire alle di lui mancanze. 2. Quando si tratta d'impedire un grave danno della famiglia, perchè ciò facendo fa l'interesse del ma-

rito. 3. Per far le limosine consuete, secondo però quelle regole, ch'assegnano i Teologi ove trattano della limosina. 4. Per somministrare le cose necessarie e congruenti ai figliuoli, che sono mandati lungi dalla casa paterna agli studj, alla milizia, oppure ad imparare qualche professione; non però quelle ch'essi domandano per lusso e per ostentazione. 5. Se il marito è privo di senno, la moglie è amministratrice dei di lui beni. 6. Quando si presume il consenso del marito. 7. Per sovvenire a chi è in estrema o grave necessità. Sieno però caute le mogli in arbitrare e disporre con troppa facilità dei beni del marito, nè credan giammai d'aver comuni i beni di fortuna, come hanno quelli del corpo. Il saggio Confessore procuri che sieno soggette ai proprj mariti, e faccia che lungi dall'arbitrare, chieggano loro quant'è necessario per se medesime e per la famiglia. Vi sono dei Teologi, i quali pretendono che possono le mogli disporre in limosine i beni del marito per far celebrare dei sacrificj, affinchè il marito stesso si converta, e cangi costume, ma il Confessore nel permettere loro tali disposizioni abbia presente ciò che scrisse Sant'Agostino nell' Epistola 199. ad Edicia: *Quum de faciendis elemosynis loqueretur ait Apostolus, non ut aliis refectio sit, vobis autem angustia. Pariter ergo consilium de omnibus haberetis, pariter moderaremini, quid thesaurizandum esset in Coelo, quid ad vitae hujus sufficientiam vobis, et vestris, vestroque filio relinquendum, ne aliis esset refectio, vobis autem angustia. Et in his disponendis atque faciendis, si quid tibi forte melius videretur, suggereres viro reverenter, ejusdemque auctoritatem tanquam tui capitis sequereris obedienter, ut omnes, qui sanum sapient, ad quos posset hoc bonum vestrum fama perferre, de domus vestrae fructu ac pace gauderent, et adversario revereretur nihil habens da vobis dicere pravi.*

## CASO X.

Una madre di famiglia toglie spesso volte di nascosto dei danari al marito, e vende le cose domestiche per provvedere il necessario alla famiglia. Cercasi se possa farlo in buona coscienza?

Oltre a ciò che si è detto nel Caso precedente rispondendo al 4 quesito, devonsi aggiungere alcune altre cose su questo punto per togliere ogni equivoco, e mettere la materia in chiaro più ch'è possibile. Prima di decidere se una madre possa o non possa togliere di nascosto al marito del denaro o vendere delle cose domestiche per provvedere al mantenimento della famiglia, è necessario di sapere, se abbia ella avvertito il marito degli occorrenti bisogni, ond' egli, se vuole vi provvegga. Se lo ha avvertito, e ricusa di procurare il necessario, non pecca la madre se toglie il denaro, perchè il marito non è ragionevolmente invito e renitente. Se poi non lo ha avvertito, e toglie il denaro per non ricorrere a lui in quelle date circostanze, e da lui dipendere, ella pecca in questo caso, perchè usurpa un diritto, che non le compete, e viola quella dipendenza, con cui deve sottoporsi al marito, al quale non può non dispiacere grandemente, e ragionevolissimamente, che così tratti con lui la moglie, mentre se fosse avvisato, potrebbe provvedere per se stesso alle domestiche necessità. Così insegnano comunemente gli autori. Nè si dica che una moglie non è obbligata a chiedere al marito la licenza per ispendere a guisa di una semplice ancella, come pensa con alcuni altri il Gobat presso il *La-Croix de furto* n. 1023. Conciossiachè questa dottrina può ammettersi relativamente soltanto a quelle spese che in se stesse, ed in quanto al modo non dispiacciono al marito, e sono anzi da lui lasciate ad arbitrio della moglie, ma non per quelle che al marito dispiacciono per qualsivoglia maniera, cioè e per la qualità di esse, ovvero anche pel modo, con cui vengono eseguite.

## CASO XI.

Silvestro uomo poverissimo e carico di famiglia per procurarsi con che riscaldarsi nel verno cerca qua e là delle legna per abbruciare, ma non trovando alberi secchi ed infruttuosi, taglia i fruttiferi, che sono assai utili al padrone. Che deve dirsi di questo furto?

Tre sorta si danno di necessità, comune cioè, grave ed estrema. La prima è di que' poveri, che vivono col chiedere limosina porta per porta e per le strade. La seconda è di quei che sebbene abbiano le cose necessarie alla vita, sono però costretti a menare una vita misera, combattendo continuamente colla povertà. La terza è quella, in cui trattasi della vita, e v'è il pericolo di morire di fame, di gravemente ammalarsi o di perdere qualche membro del corpo, o qualche senso. Affinchè la necessità sia veramente estrema si ricerca 1. che sia evidente, e non probabile, nè dubbiosa, nè incerta: 2. che sia attuale ed urgente, sicchè porti il pericolo della vita: 3. che non possa allontanarsi per verun modo.

Nella necessità comune, insegnano tutti i Teologi, che non è lecito l'appropriarsi la roba altrui, e per verità comprendendo ella quasi innumerevoli uomini, ne verrebbe, che potendosi con tale necessità rubare, turberebbersi stranamente tutta l'umana società. Nemmeno è lecito il furto nella grave necessità, avendo condannata Innocenzo XI. la proposizione seguente: *Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi*. E per verità tale è l'opinione di tutti gli antichi Teologi, fra' quali S. Raimondo che nel lib. 2. cap. de furtis §. 10. scrisse: *Si aliquis furatur cibum, vel potum, vel vestimentum propter necessitatem famis, vel sitis, vel frigoris ... ita quod nisi furetur credit se non posse evadere mortem, non committit furtum nec peccat ... Si autem non patitur necessitatem ita magnam (nempe incurrendae mortis) peccat ... Attenuatur tamen peccatum propter necessitatem*. Difatti non ammesse questa sentenza, ne seguirebbe l'assurdo stesso, che nascerebbe nella necessità comune, vale a dire, che si



moltiplicherebbero senza fine i furti, e la decadenza da uno stato comodo sarebbe titolo sufficiente per impunemente rubare. Nella necessità estrema è poi lecito il furto, come insegnano concordemente i Teologi con S. Tommaso, che nella 2. 2. q. 66. a 7. così scrive: *Si adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum, et aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquid ex rebus alienis suae necessitati subvenire sive manifeste sive occulte sublatis, nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.* La ragione che riferisce poi S. Tommaso è manifesta. Dice egli, che la divisione delle cose è di umano diritto, poichè dapprincipio tutte le cose erano comuni, essendo state da Dio create perchè servissero di alimento a tutti. Questa divisione poi non può sussistere con pregiudizio del naturale diritto che vuole conservata la vita di ciascheduno. Quindi è che posto il pericolo della vita, divengono comuni i beni, quali erano pria che ne seguisse la divisione di essi. Veggasi S. Tommaso nel luogo citato, il quale anche nella risposta al 2. argomento spiega questa dottrina dicendo: *Uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae non habet rationem furti proprie loquendo, quia per talem necessitatem efficitur suum id, quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.* Premesse tali cose, vengo al caso proposto.

Se la famiglia di Silvestro è in estrema necessità, ossia è esposta al pericolo di morire dal freddo, nè trova egli aridi arbusti, od altri legni inutili ed infruttuosi, co' quali accendere il fuoco, siccome in tal caso tutto è comune, e siccome il padrone stesso posto in tale necessità non la risparmierebbe agli stessi suoi alberi fruttiferi, così Silvestro non pecca usando di questo diritto di natura tagliando nella sua circostanza quel poco, che solo gli basta per evitare il pericolo della vita. Se poi la necessità di Silvestro non è estrema, ma soltanto grave, egli pecca mortalmente, meno però di allora, che tagliasse gli alberi senza una tale necessità, e così per le ragioni sovraesposte.

## CASO XII.

Ermenegildo senza estrema necessità rubò dieci scudi, e se ne servì di essi da lì a poco tempo, che cadde in estrema angustia per non morire di fame. Cercasi se potendo sia tenuto a restituire i dieci scudi?

Insegnano comunemente gli autori, che non v'ha alcun obbligo di restituire le cose tolte e consumate nel caso di estrema necessità. In tale circostanza, dice S. Tommaso, ognun prende e consuma del suo: *Per talenti necessitatem efficitur suum id, quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam*. Siccome quindi nessuno è tenuto a dare agli altri ciò ch'è suo, così non è tenuto, chi se ne valse dell'altrui nell'estrema necessità, che non fu in quel caso più degli altri, ma suo. Dissi, che prende e consuma; poichè se qualche cosa tolta sopravanzasse, dovrebbe questa essere restituita, valendo il diritto di natura pel puro necessario ed urgente, e non per quello che sopravanza. Se per esempio alcuno rubasse un cavallo per estrema necessità, cioè per fuggire, onde non essere ucciso, chi non sa, che verificata la fuga, e vivo rimasto il cavallo, dovrebbe restituirlo al padrone? Così si dica di allora, che talun se ne serve per togliersi da simili pericoli della vita, e poi civanza o denaro, od altri effetti.

Ma che dovrà giudicarsi di Ermenegildo, che rubò i dieci scudi senza l'estrema necessità, e che si servì poi di essi avvenuto il pericolo di morir dalla fame? Il Soto, il Silvestro, il Medina, l'Azorio, il Vasquez, il Concina con altri dicono, ch'è tenuto a restituire, perchè, come dalla ingiusta usurpazione della roba altrui nasce l'obbligo di restituire, così essendo stato ingiusto il furto di Ermenegildo, egli non può estinguere l'obbligo suo, fuorchè colla restituzione. Ma la ragione dei per altro dottissimi Teologi non persuade così, che possa tenersi la loro sentenza. È vero, che dall'ingiusta usurpazione nasce l'obbligo di restituire, ma non è vero, che quest'obbligo si estingua soltanto coll'atto di restituzione. Si estingue difatti anche allora, che per qualsivoglia titolo giusto passa la cosa rubata in dominio di chi l'ha

tolta, v. g. per testamento, per donazione ec. Ora così avviene nel caso nostro. Ermenegildo ha rubato senza essere costretto dalla necessità estrema. Egli ha commesso un vero furto, nè può estinguere il suo obbligo, che nasce dalla ingiusta sua usurpazione, fuorchè col restituire i dieci scudi. Sopravviene la necessità estrema, e si serve dei dieci scudi. Per questa circostanza divengono suoi i dieci scudi, e si estingue in lui così l'obbligazione di restituirli, rimanendogli il solo peccato già prima commesso. Dunque non è tenuto a restituzione.

## C A S O XIII.

Lorenzo trovasi non già in estrema necessità, ma prossimo all'estrema. Cercasi se gli sia lecito occupare la roba altrui per trarsi da questa miseria?

Come la grave necessità, così anche l'estrema non è un punto indivisibile, nè si ricerca per l'estrema necessità, che l'uomo miserabile si senta morire, ma basta, che vi sia un pericolo di tal natura che se non viene rimosso porti con seco il pericolo della vita. Se tale è il caso, in cui si trova Lorenzo, egli può occupare la roba altrui per trarsi dal suo pericolo, perchè la sua necessità può dirsi estrema, ed è tale in fatto, sebbene non lo sia nel sommo grado ed urgente. Se poi non è in siffatto pericolo, egli allora versa in grave necessità, che non gli dà dritto a togliere la roba altrui.

## C A S O XIV.

Paolo per far comparsa di aver del denaro ruba cinquanta zecchini con animo di restituirli entro un quarto d'ora. Cercasi se peccchi mortalmente?

Secondo la definizione, che del furto dà S. Tommaso 2. 2. q. 66. a. 3. e S. Raimondo *lib. 2. tit. de furtis* sembra che Paolo sia un vero ladro, quantunque non abbia la volontà di ritenere il denaro se non per brevissimo tempo. Ciò nulladimane pare che possa ammettersi la sentenza del De-Lugo *de Just. disp. 8. sect. 2. num. 24.* cioè che Paolo non abbia mortalmente peccato. Imperciocchè quantunque la somnia sia grave da

se stessa, non ne viene però regolarmente parlando dal tempo brevissimo entro cui è ritenuta da Paolo, nè grave danno al padrone, nè grave ingiuria. Dissi *regolarmente*, perciocchè se avvenisse al Padrone un grave danno, cui Paolo avesse potuto e dovuto prevedere, egli peccherebbe senza dubbio, ed oltre alla restituzione dei cinquanta zecchini, sarebbe tenuto a risarcire il danno.

Veggansi altri Casi alla parola *Restituzione*.



## G A B E L L E



### C A S O I.

Antimo ricerca cosa propriamente s'intenda col nome di gabelle, e da chi le gabelle possano venir imposte. Cosa se gli deve rispondere?

Il nome di gabelle può prendersi generalmente, e particolarmente. Preso generalmente corrisponde alla voce latina *Vectigalia*, colla quale si dinota qualunque tributo e gravezza imposta dal Principe; e preso particolarmente esprime quelle gravezze, che si pagano pel vino, pel sale, ed altre cose venali. Siccome pertanto i latini alla voce *Vectigalia* univano altro vocabolo, col quale indicavano la qualità del tributo; così col nome di gabelle preso largamente s'intendono ancora *Vectigalia Capitalia*, che sono i testatici, ossia l'imposta che paga ciascun uomo giunto ad una determinata età, e che non oltrepassa un certo anno di vita; *Vectigalia realia*, detti anche *tributa* ed eziandio *census*, che sono le imposizioni gettate sui fondi a proporzione del frutto, che rendono; *Vectigalia guibagia* ovvero *pedagia*, che sono i tributi imposti tanto pel sicuro passaggio delle persone, quanto pel trasporti delle merci. Ciò premesso può definirsi la gabella, una pensione, che viene pagata dai sudditi al Principe per sostenere le spese dello stato.

Ma e da chi possono venir imposte le gabelle? Dal solo Principe. *Prima conditio*, dice il Cabassuzio *Jur. Can. th. et pract.* l. 6. c. 19. n. 2. *est legitima potestas; quae debet esse suprema in statu politico, hoc est in Principibus, et Rebus publicis superiorem non agnoscentibus.* Che nei Principi vi sia questo potere d'impor le gabelle, non se ne può nemmeno dubitare, poichè nella stessa Scrittura sacra troviamo i fondamenti, sui quali questo loro potere si appoggia. S. Paolo scrisse ai Romani c. 13. *Ideo enim tributa praestatis*, cioè come spiega S. Tommaso, *praestare debetis in signum subjectionis.* E soggiunge l'Apostolo: *Reddite ergo omnibus debita, cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal*, cui ripiglia l'Angelico: *Principibus tributur pro generali regimine, quo patriam in pace, et quiete conservent.* Anche Gesù Cristo fu interrogato se si doveva pagare il tributo, ma che rispose? La sua risposta comprova pienamente quanto abbiain detto. *Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari.* Matth. 22. 21. I Principi devono amministrare e reggere lo stato, devono far le spese a ciò necessarie, devono sostenere il decoro del loro trono, e conservar in pace i sudditi col tener lontani i nemici. Hanno quindi bisogno dei sussidj dei sudditi per supplire a tutto questo, ed han perciò il diritto d'impor loro tributi e gravanze, dalle quali risultino le somme di denaro lor necessarie. Scrive perciò egregiamente il Pontas V. *Vectigalia Cas. 1. Princeps superiorem non agnoscens in terra, gaudet potestate, a populo post Deum oriunda. AEquum est igitur, ut populus necessaria ad sortem, et dignitatem sustentandam praebeat. . . Quum Princeps emineat ad protegendum populum, et amovendas miseras, et aerumnas, hinc populus tenetur suppeditare necessaria tributo solvendo.*

## C A S O II.

Tarquinio avendo udito, che le leggi penali non obbligano in coscienza, defrauda il Principe più che può. Cercasi se sia vero un tal principio, e se sia lecito di non pagare le gabelle?

E falsissimo il principio di Tarquinio. Ecco come

parla S. Paolo Rom. 13. *Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. Ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita, cui tributum etc.* La stessa legge di natura ci convince, che tale e non altrimenti è la cosa. Scioglie mai ella un padrone dal pagar le mercedi a' suoi servi? Per la stessa ragione non può sciogliere i sudditi dal pagar le gabelle ai Principi, i quali vigilano alla loro quiete, si affaticano pel loro comodo, ed incontrano per questi importantissimi oggetti gravissime spese. Udiamo S. Giustino: *Vectigalia*, scriv' egli all' Imperatore, *sane et collationes eis, qui a vobis sunt ordinati, exactoribus prae omnibus ubique inferre contendimus: quemadmodum ab eo, cioè da Cristo, sumus instituti. Illo namque tempore quidam percontati sunt ex illo an vectigalia Caesari pendere oporteat, qui responsum hoc ab eo retulere: dicite, inquit, mihi, cujus imaginem nummus habet? cui quoniam dixissent, Caesaris: reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei Deo. Proinde non solum Deum adoramus, sed et vobis in rebus aliis laeti inservimus. Quindi S. Agostino in *Expos. quarumdam proposit. Epist. ad Rom.* non dubitò di asserire: *Si quis putat, quoniam Christianus est, non sibi esse vectigal reddendum, aut tributum etc. in magno errore versatur.* Meritamente dunque la sagra Facoltà di Parigi condannò la proposizione di Amadeo Guimenno, che diceva: *Subditi possunt justa tributa non solvere*, chiamandola sediziosa, ed opposta alla dottrina di Gesù Cristo, e degli Apostoli.*

Ma ascoltiamo infine ciò che dico l'insigne teologo Alfonso de Castro nel lib. 1. *de lege poenali*, ove così scrive: *Ex hac falsa doctrina, cioè che le leggi penali non obbligano in coscienza, mihi constat multos denegasse Regi Hispaniae tributa. Rem mihi notam narro, quam ego ipse vidi, et non quam ex aliorum relatione didici. Nam multi mercatores in variis Hispaniae locis me de hac re consuluerunt, quibus constanter, et eodem tenore semper respondebam, illos, qui talia tributa denegant, peccare mortaliter, et teneri ad restitutionem. Haec causa fuit, quae me ad hoc opus scribendum impulit, ut huic errori pestifero, quem sciebam multorum*

*peccatorum fuisse causam, occurrerem. Timebam enim illud Isaiae: Vae mihi quia tacui; et illud Leonis: Qui alios ab errore non revocat, seipsum errare demonstrat. Quis enim vir doctus, et catholicus tolerare potuisset tam pestiferam sententiam, quae docet furta sine peccato exerceri, et quae furio sublata sunt, sine peccato teneri?*

Falso dunque il principio su cui si appoggia Tarquinio, ne viene per conseguenza ch'egli è obbligato a pagar intieramente le gabelle, nè può scusarsi da peccato, nè dalla restituzione, sebbene si sottoponga al pericolo di pagare la pena imposta dalla legge. Che se i Principi talvolta in luogo di esigere le gabelle col mezzo de' lor ministri, le cedono per un dato prezzo ai gabellieri; siccome questi pel contratto che fanno acquistano un vero gius di esigerle dai sudditi, così i sudditi hanno l'obbligo di coscienza di pagarle ad essi, e quindi chi non le paga pecca contro la giustizia commutativa, ed è tenuto alla restituzione.

## C A S O III.

Cercasi, se si debbano pagare le gabelle anche quando si dubita se sieno giuste?

Se attendiamo il P. Ferrari, dobbiam dire, che quando si dubita che l'imposte sieno giuste, non si devono pagare. Egli nella sua Biblioteca V. *Gabella num.* 29. così scrive dietro il Sanchez, il Diana, ed altri probabilisti. *Quando est dubium de justitia gabellarum, sive dubium sit negativum dum scilicet dubitatur de tali justitia absque eo, quod sit aliqua ratio probabilis pro aut contra, sive dubium sit positivum, dum scilicet dubitatur de tali justitia ex eo quod pro utraque parte sint rationes probabiles, non datur in conscientia obligatio ea solvendi.* Ma e chi non vede la falsità di questa dottrina? Nei dubbj intorno la giustizia non ista la presunzione per la parte del superiore, a favore del quale sempre milita il potere certo ed incontrastabile d'imporre le gabelle, ed i tributi? Nei dubbj anzi si dovrebbe conchiudere, che le gabelle devono pagarsi. Ma v'ha di più, che dimostra la falsità della sentenza sovraesposta. Si

domanda al P. Ferrari, se i sudditi siano i giudici dei Principi? Potrà ardire di tenere la parte affermativa? Natale Alessandro *lib. 4. cap. 9. reg. 15.* risponde francamente: *Leges et edicta Principum examinare non debent subditi, sed parere tenentur, et in dubio judicandum est in favorem Principis.* E così pensa l' Habert con altri molti. I Principi diffatti sono rispondenti a Dio delle loro leggi e della giustizia od ingiustizia delle gabelle, ch' impongono, ma non sono soggetti all' esame dei sudditi, ai quali spessissimo sono ignote, od almeno poco note, e meno intese le cause per cui e pubblicano le leggi, e comandano le gabelle. Come dunque può essere lecito ai sudditi di sottrarsi al pagamento dei tributi, qualora dubitano se giustamente sieno stati dal Principe imposti? Da ciò si vede parimenti la falsità della dottrina del Tamburino *lib. 1. in Decal. c. 2. §. 3.* il quale al nostro quesito risponde: *Teneri docent alii ... non teneri putant Villalobus ... aliique apud Caramuellem, quia possessio stat pro libertate subditorum. Caramuel ait etc. Justitia tributi vel est certa, vel probabilis. Si certa omnino debetur, si probabilis non debetur,* e conchiude: *Omnes hae tres sententiae sunt probabiles, quia bonis fundamentis innituntur.* Dunque tutte e tre l' esposte sentenze sono sicure. Può esser mai vero? Questo è propriamente un opporsi al principio di contraddizione, ed alla regola generale, stabilita dallo stesso Tamburino nel principio della sua opera, cioè che due contrarie sentenze non possono essere egualmente sicure.



## G E N I T O R I

Quanto ai loro uffizj verso i proprj figliuoli.

## C A S O I.

\* Filippo e Rosa essendo per unirsi in matrimonio ricercano al proprio Parroco un' istruzione sui doveri de' genitori verso la prole. Cercasi quale debba essere l'istruzione del Parroco?

Il Parroco potrà incominciare la sua istruzione dal far conoscere ai conjugandi Filippo e Rosa, che i genitori sono tenuti per legge naturale e divina a riconoscere nei loro figli una porzione di se medesimi, e quindi a prestar loro tuttociò ch'è in ordine alla loro esistenza, ed alla loro educazione. Il primo pertanto e generale uffizio de' genitori, dal quale procedono, e col quale si reggono tutti gli altri, si è l'amore. Sono tenuti ad amare i loro figliuoli, e ad amarli, dice Salviano *lib. ad Eccl. Cath.* con amor grande, anzi ad amarli sovra tutti i prossimi, e ad amarli in Dio, per Iddio, ed in ordine a Dio. Quest' amore si dev' estendere ed al loro corpo, ed alla lor anima. Ecco dunque come gli officj dei genitori s'aggirano intorno all' esistenza, ed all' educazione de' loro figli.

Quanto all' esistenza. Il Parroco dimostrerà a Filippo e Rosa essere obbligati i genitori a procurare, che i figliuoli nascano sani e senza difetti per quanto dal loro canto dipende. Devono perciò astenersi dagli atti matrimoniali nel tempo che la donna soffre i soliti mestruai purgamenti, poichè la prole allora concepita, secondo le osservazioni dei medici, nasce inferma, debole, e cagionevole. Deve pure il marito guardarsi dall' affliggere, ed assai più dal contristare e percuotere la moglie gravida, e questa deve custodire colla maggior diligenza il feto, onde non avvenga, ch' incontri qualche pericolo nella vita, e nella salute. Venuta alla luce la prole pecca la madre, che o per mollezza, o per isfuggir ogn' in-

comodo non l'allatta, e pecca allora, che non potendo nodrirlo per mancanza di latte, l'affida ad una balia, che o non è sana e robusta di temperamento od è sorda alle grida del bambino, od è incapace di governarlo. La spesa della nutrice appartiene al padre, perchè il peso di allattare è personale. Quindi se la madre per legittima causa n'è esente, il peso stesso ossia lo stipendio di chi fa le veci della madre, si devolve al padre. Oltreac ciò sono i genitori tenuti a guardare la prole bambina da ogni pericolo, e ad alimentarla sino a tanto che possa da se medesima provvedere al proprio mantenimento. La legge 5. §. 14. *ff. de agnosc. et alend. lib.* ritenuta eziandio dal Codice Austriaco §. 141. stabilisce, che al padre corra l'obbligo del mantenimento, ed alla madre la cura del corpo e della salute. Non è però dispensata la madre dagli alimenti, anzi è obbligata a prestarli quando il padre sia indigente. Insegnano poi i Dottori, che la madre ha quest'obbligo pel primo triennio, ed il padre per tutto il rimanente, tenuta nullameno sempre la madre nell'indigenza del padre. Ecco in breve i doveri dei genitori verso la prole per quello riguarda l'esistenza ossia la vita della medesima (1).

Quanto all'educazione. Siccome è questo l'ufficio più trascurato dai genitori, così il Parroco si diffonderà maggiormente in dimostrarne l'importanza, e lo stretto conto, che dovranno renderne a Dio, dei danni gravissimi, che alla prole derivano dalla loro trascuratezza in educarla. Farà quindi loro primieramente conoscere, che il matrimonio non fu istituito per necessità della generazione, poichè per generare basta l'unione dell'uomo colla donna, ma piuttosto pel bene della prole, ossia per la di lei educazione. Da qui ne viene, che la natura istessa reclama contro i genitori in quest'ufficio negligenti, ed altamente gridano pure contro di essi le Scritture sante. Leggiamo nell'Ecclesiastico cap. 7. *Filii tibi sunt, erudi illos, et curva ab adolescentia sua*, e nell'Epistola di S. Paolo agli Efesini cap. 6. *Educate filios vestros in disciplina, et correctione Domini*. Nè solamente le leggi divine, ma ben anche le umane e civili s'un-

(1) Ved. l'art. 193, del nostro Codice.

scom in comandare ai genitori l'educazione dei figli pei vantaggi, che da essi aspetta la società. Ecco quanto prescrive il nostro Codice Austriaco nel §. 139. *I genitori sono obbligati in generale ad educare i loro figli ... a coltivare le facoltà del loro animo, e del loro corpo, ed a porre il fondamento della futura loro prosperità coll'istruirli nella religione, e nelle utili cognizioni.*

Oltre di tutto questo dimostrerà il Parroco, che siccome i figli devono essere buoni cristiani, e buoni cittadini, così l'educazione loro deve tendere a questo doppio scopo. Sono dunque tenuti a procurare, che siano sollecitamente rigenerati col salutare lavacro del Battesimo e ad instillare loro per tempo i sentimenti di religione insegnando ad essi l'orazione Domenicale, la Salutazione Angelica, ed il Simbolo degli Apostoli; e conducendoli alla dottrina cristiana, alle sacre funzioni, e ad ascoltare principalmente la S. Messa. Non devono pure trascurare, che si confessino, che si comunichino, ed affidandoli ad un precettore devono aver tutta la cura di non entrar fra quei, dei quali dice il Grisostomo *Hom. 20. in Matth. che han più premura, che siano ben addestrati i loro cavalli, di quello ne abbiano de' lor figliuoli. Majorem asinorum, et equorum, quam filiorum curam habemus. Nam si burdonibus atque asinis agazo nobis praeferendus est, non parum vigilamus, ne demeritem, aut temulentum, aut furem, aut rei ejus imperitum praeferamus. Si vero ad colendum filiorum ingenium pedagogus sit nobis inveniendus, qui casu oblatus fuerit, recipimus, nec consideramus ullam artem hoc artificio sublimiorem non inveniri.* Quanti non ve ne sono, che per non volerli soffrire vicini gli affidano a certi collegj, ove non v'ha che un'apparenza di pietà, e dove per la poca custodia, e dirò meglio per la poca religione de' direttori e maestri imparano bensì le nmane cose, ma non crescono nel buon odore di Gesù Cristo! Soggiungo inoltre il Parroco, che i genitori non devono essere condiscendenti coi loro figliuoli, ma devono correggerli eziandio e castigarli. L'umana natura corrotta tende alla corruzione, ed è perciò, che i genitori devono procurare, che i loro figli vincano l'amor proprio, e le passioni. *Qui parcit virgæ*, abbiám nei Proverbj cap. 23.

*odit filium suum, qui autem diligit instanter erudit.* Per poterli poi efficacemente correggere devono guardarsi dall'esser loro di mal esempio con iscandalose azioni. S. Girolamo scrisse a Leta nella maniera di educare la propria figliuola. *Tet habeat magistram, te rudis miretur infantia, nihil in te et patre suo videat, quod si fecerit, peccet. Mementote vos parentes magis exemplis docere posse, quam voce.*

Finalmente sono obbligati i genitori a far sì, che i loro figliuoli s'applichino in qualche impiego, o professione secondo la condizione del loro stato, e secondo la loro inclinazione, sì per isfuggire l'ozio, sì per procurare a se medesimi maniera di vivere, quando non abbiano sostanze, da cui ne risultino mezzi di sussistenza.

## C A S O II.

Un padre ed una madre di un figliuolo illegittimo quantunque sieno. facoltosi, tuttavia per coprire il loro delitto lo mandano agli spedali. Cercasi se far lo possono lecitamente, e se siano tenuti alla restituzione?

Abbiamo detto, nel caso precedente, che i genitori sono obbligati dalla legge di natura ad alimentare i propri figliuoli senza distinguere se abbiano quest' obbligazione tanto verso i legittimi, quanto cogli illegittimi. Il gius naturale non ammette questa distinzione, ed è perciò, che qui diciamo, che l'obbligazione è sempre la stessa. Diffatti per essere. gl' illegittimi effetti di una nefandità lasciano mai il nome di figli? Se sono dunque loro figli, essi hanno il medesimo dovere di alimentarli. Il Codice Austriaco parla chiaro su questo punto dicendo nel §. 166. *Hanno però i figli illegittimi diritto di esigere dai genitori alimenti, educazione e collocamento in proporzione delle loro sostanze, e la legge Necare ff. de lib. agnoscend. senz' alcuna distinzione pronuncia: Necare videtur non tantum is, qui partum suffocat, sed et qui abjicit, et alimonia denegat, et eos publicis locis misericordiae causa exponit.* Peccano pertanto quei genitori, ch' avendo mezzi di alimentare la prole illegittima senza una giusta causa la mandano allo spedale, e sono tenuti alla restituzione. Dissi senza una giusta cau-

sa, poichè se la lor povertà, od altro giusto motivo gli obbliga a ciò fare, non commettono alcun peccato.

Ora, che deve dirsi del caso nostro? Deve dirsi, che i parenti dell' illegittimo non peccano, ma sono bensì tenuti alla restituzione, perchè non sono obbligati a tenere presso di sè il figliuolo collo scapito della propria fama, ma sono obbligati a risarcire lo Spedale pel danno, che ne risente. Anzi devono marcare l' infante con qualche segno, affinchè passato il pericolo dell' infamia, possano provvedere ed all' educazione, ed all' alimento di esso. Così il Gactano, il Soto, e la comun de' Teologi. È vero poi che ve ne sono di quei che esimono i genitori succennati dalla restituzione, allorchè lo spedale è provveduto di rendite; ma questa loro opinione non è punto probabile, sì perchè dall' un canto l' obbligazione loro di mantenere la prole è certa, e dall' altra non è presumibile, che le persone caritatevoli e pie, che donarono agli spedali, abbiano inteso di ciò fare per fomentar l'avarizia e crudeltà dei parenti, ma piuttosto per soccorrere alla necessità dei poveri. Egli è quindi, che scrisse egregiamente S. Antonino 2. p. tit. 2. cap. 7. *Si ipsa adultera mitteret ad hospitalia de nutrimento, et aliis expensis, nisi notabilis paupertas excuset, quum de jure naturali ad hoc teneatur, et hospitalia propter pauperes nutriendos sint facta, non propter divites.* Che v' ha di più chiaro?

## C A S O III.

\*\* Una madre per negligenza lasciò perire un figlio senza battesimo; un' altra avendo lasciato solo in casa un suo bambino di pochi anni gli cadde nel fuoco; ed una terza lo soffocò in età di tredici mesi. Hanno tutte esse peccato gravemente?

Rispondo che sì, perchè tutte e tre *non voluntate* come si spiega il Penitenziale Romano, *sed negligentia* hanno ucciso il loro bambino. Infatti se, come abbiamo nel can. *consuluisti* cap. 2. q. 5. pecca gravemente quella donna, per negligenza della quale segue l' aborto: *quanto magis qui unius saltem diei puerum peremerit, homicidam se esse excusare nequibit?*

Scarp. Vol. VIII.

E come non peccherà gravissimamente la prima di queste tre madri se nel Penitenziale sopraindicato si assegnano per un tale delitto tre anni di penitenza, de' quali uno in pane ed acqua? *Cujus parvulus sine baptismo per negligentiam moritur, tres annos poeniteat, unum in pane et aqua.* Si dirà forse, che la negligenza può essere stata sì piccola, che la colpa di questa donna non possa aver oltrepassato i limiti della venialità. È vero, che può darsi un' inavvertenza veniale, ma se questa donna obbligata ad avvertire, non ha avvertito al male anche soltanto possibile, che avvenire poteva dall' omissione di quelle diligenze e cautele, che sogliono avere comunemente le madri, e che sono dalla Chiesa prescritte, chi mai potrà scusarla da colpa mortale? E non deve dirsi egualmente della seconda delle nostre madri? Se per sua negligenza cadde il bambino nel fuoco, non deve dirsi ch' indirettamente l' ha ucciso? Natale Alessandro così insegna: *Debent in primis filios alere et educere, curam ipsorum gerere diligentem, ne quid ipsis infausti contingat, dum parvuli sunt, ne in ignem vel aquam cadant, ne claudi, gibbosi, aut lусi fiant, qua in re negligentia parentes gravis peccati reos facit.*

Intorno la terza delle dette madri prescrive lo stesso libro Penitenziale, che si usi compassione quando non sia certo se dal padre o dalla madre sia stato soffocato l' infante, ma vuole in tutti i casi, che non restino senza penitenza. *Si autem vos non latet interfectores esse infantis non voluntate, sed negligentia, tres annos poenitere debetis, unum ex his in pane et aqua, et tempore poenitudinis ab omni luxuria vos custodire debetis.* Ma essendo certo, che la madre è quella che ha soffocato il proprio figliuolo, ella non merita compassione. La legge, che le proibisce di tenere nel proprio letto il bambino senza i dovuti ripari per evitare qualunque pericolo, non può essere da lei ignorata. S. Antonino nella Somma dei Confessori p. 1. intorno al V. precetto del Decalogo cap. unico. *Si mater, dice, vel nutrix filium, vel filiam quam tenet juxta se, inadvertenter opprimit, mortale est propter negligentiam, et est Episcopalis casus.* Dirà forse questa donna, che l' età di 13 anni basta a scusarla, poichè in quella Diocesi in cui vien

proibito sotto riserva di tenere in letto i bambini s'intende sempre , che questi non abbiano ancora compiuto l'anno. Ciò potrà salvarla dalla riserva ove sia espresso *infra annum* , ma non dall'omicidio , e non in quelle Diocesi ove non si stabilisce il tempo. Nè si soggiunga , che in queste pure s'intende l'*infra annum* , poichè dev' anzi intendersi , che sussiste la proibizione fino a tanto , che sussiste il pericolo del soffocamento. Non tutti i bambini sono egualmente forti. Se ne trovano di due anni così deboli di forze , che ne hanno di maggiori altri di sei mesi. Vi sono perciò dei Sinodi , ch' esigono l'età di due anni. Comunque però si debba intendere il divieto , è certo che la stessa natura comanda , che si allontanino il pericolo di soffocare la prole. Dunque anche questa terza madre ha gravemente peccato.

## C A S O IV.

\* Prudenziò ha contentato i suoi figlinoli piccoli in tutto ciò che volevano. Domanda adesso se sia stata buona la sua condotta , se nell'educarli debba attenersi più alla dolcezza , che al rigore , e se debba mandarli nei Seminarj , o nei Collegj ?

È un gran errore nei padri , quello di contentare la prole bambina , in ciò che ricerca. Il loro amore è un amor falso , che tradisce loro stessi , ed i figliuoli insieme. L'educazione è la seconda natura. Per quanto sia buona l'indole d'un giovane , egli è provato dall'esperienza , che abbandonandolo a se stesso piega assai male , e divenuto più grande difficilmente può richiamarlo nella buona condotta. Basta scorrere il capo 30. dell' Ecclesiastico per essere convinti di questa verità. *Qui diligit* , così sta scritto , *filium suum , assidue illi flagella , ut lactetur in novissimo suo ... Equus indomitus evadit durus , et filius remissus evadet praeceps. Lacta filium , et paventem se faciet: lude cum eo , et contristabit te ... Non des illi potestatem in juventute , et tande latera ejus , dum infans est , ne forte indaret , et non credat tibi , et erit tibi dolor animae.* Così parla lo Spirito Santo , che non mentisce. Giustificano , è vero , i padri questa loro condotta dicendo , che i fanciulli nella prima lo-

to età non peccano, e che quindi non è male il lasciarli fare ciò che più loro piace. Ma quand'anche non vi fosse altro, che l'assuefarli al male, non sarebbe questo un male gravissimo? » Chi, dice il Grisostomo *Hom. 9. in Epist. ad Timoth.*, per non contristare i figliuoli » non li corregge, perde se stesso, e la prole. Ascolta- » te o padri, erudite i figliuoli vostri nella disciplina, » e nella correzion del Signore. Fiera è la gioventù, ed » ha gran bisogno di essere istruita. Se dunque sino dal- » la prima età gli darete ottime leggi, poca sarà la fa- » tica, ch'avrà a rimanere, e passerà in legge, ed in » natura la consuetudine già fatta d'operare virtuosa- » mente ». È dunque censurabile la condotta, che tiene Prudenziò, mentre per esser plausibile doveva esser simile a quella di Tobia, del quale si legge: *Acceptit Tobia uxorem Annam de tribu sua, genuitque ex ea filium quem ab infantia timere Deum docuit, et abstinere ab omni peccato.*

Ora poi che Prudenziò vuole educare i suoi figli, deve attenersi alla dolcezza od al rigore? Parlando in generale un padre non dev' eccedere nè nella severità, nè nelle indulgenza. L'eccessiva severità fa diventare i figli d'animo abbietto e vile, e toglie loro il coraggio di far cosa alcuna. S. Paolo scrivendo agli Ebrei 6. ed ai Coloss. 3. comanda ai parenti di non provocare i loro figliuoli alla collera colle loro aspre maniere, e di non farli diventare di animo troppo timido. Devono quindi studiare il loro temperamento, e colla prudenza regolare la loro educazione. Per altro se mai un padre può eccedere, crederei, che fosse meno male, ch' eccedesse nell'amore, di quello sia nel rigore. Egli presiede non già a servi, ma bensì a' figli, e le sue mosse devono essere effetto non di collera, ma di amore, che procura il loro bene migliore. In tanti casi il castigo sarà la via più sicura, ma è fuor di dubbio che l'amore è via più certa e di maggiore durata.

Deve finalmente Prudenziò mandarli nei Collegj, nei Seminarj ec.? Se ei lo facesse per sollevarsi dagl'incomodi di educarli, egli sarebbe condannabile; laddove sarebbe commendevolissimo, qualora trovandosi incapace per questa buona educazione procurasse, che nei Semi-



narj l'avessero: *Magnum habemus*, dice il Grisostomo loci laud. *depositum filios, ingentem illius servemus curam, atque omnia faciamus ne sur id nobis astutus auferat. At vero nunc contra penitus facimus. Nam ut fundus quidem sit optimus cuncta molimur, eumque fideli viro magno cum studio tradimus, procuratoremque, ac dispensatorem, qui a nobis magna benevolentia afficiatur inquirimus: caeterum, quod nobis carissimum omnium est omnino negligimus, neque curamus, quo pacto fideli cuipiam viro permittamus, qui ipsius tueri atque servare pudicitiam possit. Et certe nulla possessio, nullus fundus aequè nobis gratus, atque carus esse debet, quippe haec omnia filiis quaeruntur. Da queste parole del santo Dottore facilmente può conoscere Prudenziò qual cura dev' avere dell'educazione de' suoi figliuoli, e come essendo incapace di educarli, deve procurare, che quest'educazione abbiano essi nei Seminarj, e nei Collegj, dove s' insegnano le scienze e la pietà insieme, e non in quei, nei quali avanzano molto i giovani nelle umane cognizioni, ma divengono peggiori nei costumi. Ciò ch'impiega in educarli è loro più utile di qualunque ricco patrimonio, poichè segue il Grisostomo: *Filiis non rite instructis praestat pauperes esse, quam divites*. Colle ricchezze non può uno stolto comprar la sapienza, ma le ricchezze medesime gli servono a diventare più scellerato; laddove la pietà, e la dottrina conciliano all' uomo c rispetto e stima, ed anche impieghi oltre ad incamminarlo nella via del cielo. Lasciare i figli ricchi e cattivi è gran disgrazia, e lasciarli poveri e buoni è assai migliore, non essendo la povertà un delitto.*

## C A S O V.

Patrizio, uomo dabbene, ha un figlio, che giuoca, e s' ubbriaca. Cercasi 1. Se abbia un rigoroso dovere di correggerlo. Se debba farlo colle parole soltanto, oppure anche coi castighi e colle percosse?

Al 1. S. Giovanni Grisostomo *Hom. 9. in Ep. 1. ad Timoth.* ricorda ai padri ciò che avvenne ad Eli per aver chiuso gli occhi sulla colpa de' suoi figliuoli, ed essersi contentato di dar loro solamente qualche dolce pa-

rola, ed indi soggiugue: *Audite haec potres, vestrosque filios in disciplina, et correctione Domini erudite summa cum diligentia. Est enim juvenus fera, plurimisque indiget institutionibus, et magistris* ec. Come dunque non sarà rigorosamente tenuto Patrizio a correggere il suo figliuolo, che giuoca ed è dedito all'ubbrachezza? Se l'Apostolo 1. ad Cor. 5. dichiara privo di fede, anzi peggior degl'infedeli colui che non ha cura de' suoi domestici, quanto più sarà condannabile quegli, che per dovere di natura deve educare i proprj figli, e come potrà dispensarsi dal correggerli, quando sono dediti ai vizj? Pecca gravemente Patrizio se ciò ommette, ed in conferma possono addursi quelle voci di S. Agostino in psalm. 50. rivolte ai l'adri di famiglia. *In tanta morum diversitate, et tam detestabili corruptela regite domos vestras, regite filios vestros, regite familias vestras. Quomodo ad nos pertinet in Ecclesia loqui vobis, sic ad vos pertinet in domibus vestris agere, ut bonam rationem reddatis de his, qui vobis sunt subditi. Annot Deus disciplinam. Perversa autem, et falsa innocentia habet nos laxare peccatis. Valde inutiliter, valde perniciose sentit filius patris lenitatem, ut postea Dei sentiat severitatem, et hoc non solius, sed cum dissoluto patre suo. Quid enim si ipse non peccat, et non facit quod filius ejus, ideo non debet ab ipsa filii nequitia filium prohibere? An forte, ut videatur filio, ejus, quia et pater talia faceret nisi sonuisset? Peccatum, quod tibi non displicet in filio tuo delectat te, sed aetas deseruit, non cupiditas. Sed forte negligit malus filius, vel monita patris, vel objurgationem, vel severitatem. Tu imple personam tuam. Deus de illo exigit suam.*

Al 2. Se le ammonizioni non bastano, usi Patrizio le correzioni più serie, e ritoruando queste inefficaci deve mettere in opra i castighi, ed anche le percosse. Così inculcano le Divine Scritture, e nel cap. 30. dell'Ecclesiastico, ove si legge: *Qui diligit filium tuum assiduat illi flagella, ut laetetur in novissimo suo; e nel cap. 13. de Proverbj, ove sta scritto: Qui parit virgae, odit fillum suum; qui autem diligit illam, instanter erudit; e nel cap. 23. Noli subtrahere a puero disciplinam, si enim percusseris eum virga, non mo-*

*rietur. Tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis.* È un amore soverchiamente tenero nei padri quello che fa loro risparmiare i castighi, e non può dirsi, che amino i loro figliuoli, allorchè sottraggono loro quella medicina, che giova per la guarigione de' loro difetti. Nel Canone *Non osculetur caus. 5. quaest. 5.* abbiamo un tratto del serm. 44. di S. Ambrogio, che merita di essere riportato. *Non semper osculatur pater filium, sed et aliquando castigat. Ergo quando castigatur, qui diligitur, tunc circa eum pietas exercetur. Habet enim amor plagas suas, quae dulciores sunt cum amari inferuntur: dulcior enim est religiosa castigatio, quam blanda remissio. Unde ait Propheta: dulciora sunt vulnera amici, quam voluntaria oscula inimici.*

Ma fino a qual grado avrà ad estendersi questa punizione? Udiamo S. Tommaso, che nella 2. 2. q. 65. a. 2. ce l'insegna: *Major potestas, dicitur majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas: ita Princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi. Et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis, vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habet imperfectam potestatem coercendi secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum. Et hujusmodi est verberatio... Verberare aliquem non licet nisi habenti potestatem aliquam super illum, qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, licite potest verberare pater filium, et dominus servum causa correctionis, et disciplinae.* Possono dunque i genitori percuotere i loro figliuoli, ma non ferirli, nè mutilare i loro membri, nè batterli così, che gli espongano al pericolo della vita, o della perdita di qualche membro. Non possono rinchiuderli in un carcere formale, ma bensì in qualche stanza. Possono discacciarli di casa, consegnarli alla milizia, con animo però di liberarveli tosto che siano emendati. Guardino nullameno di non venire a così gravi castighi repentinamente, cioè tutto ad un tratto. Devono imitare la carità di Dio, che castiga non per collera, nè per vendetta, ma solo per togliere dal male. Siano le punizioni proporzionate all'età, all'indole, alla qualità e grado

della colpa, affinchè siano utili, nè provochino i figliuoli all'ira, come dice S. Paolo, e non avvenga di poi che assuefacendosi essi ai castighi, indurino piuttosto nel vizio anzichè correggersi. Soprattutto non li puniscano per trasporto di collera, ma con animo tranquillo. Allora la punizione diviene assai giovevole, laddove punendoli in mezzo al bollore dell'ira, difficilmente otterranno l'emenda (1).

## C A S O VI.

\*\* Geltrude madre di molti figli e figlie, finchè questi furono bambini li tenne sempre insieme, od in compagnia delle serve e dei servi, e adesso tiene seco i due ultimi, l'uno di sette e l'altro di otto anni nel medesimo letto. Vorrebbe il Padre, che il maggiore prendesse moglie, ed ella s'opponne pel solo motivo, che non farà più in casa la prima figura. È da riprovarsi questa madre?

Rispondo che sì. Il tenere primieramente insieme i bambini di diverso sesso è d'ordinario motivo, ch'apprendano assai per tempo la malizia. *Sexus foemineus*, scrive S. Girolamo a Gaudenzio, *sexui suo jungatur: nesciat puella, imo timeat cum pueris ludere*. Qual danno poi ne deriva in lasciarli colle serve e coi servi? Questa gente mercenaria, e senza educazione seconda piuttosto che correggere i loro difetti, e quand'anche li corregga, tuttavia i piccoli padroni non ne fanno alcun conto. Dirò anzi, che dai servi e dalle serve i piccoli fanciulli imparano tanti mali, ne quali d'ordinario sono immersi. Quindi è, che lo stesso S. Girolamo scrisse a Leta: *Numquam absque te prodeat in publicum, Basilicas Martyrum, et Ecclesias sine matre non adeat ... Nolo de ancillulis suis aliquam plus diligat, cujus crebro auribus insusurret: quidquid uni loquitur, hoc omnes sciant: Placeat ei comes: non compta, neque formosa, aut lasciva, quae liquido gutture carmen moduletur. Proponatur ei probae fidei, ac morum, et pud-*

(1) De' mezzi di correzione accordati a' genitori dalle nostre leggi vedi l'art. 302. e segg.

*citiae virgo veterana.* La madre dunque e non la serva, il padre e non i servi devono aver cura dei figli e delle figlie, e quando avvenga di dover lasciarli all'altrui custodia, sceglier debbono persone probe, dalle quali apprendere possano la virtù e non imbevversì dei vizj. S. Teresa *cap. 2.* racconta il pregiudizio, che le recarono le cognate, con cui suo padre lasciavala conversare, ed indi soggiunge: » Ah se a me fosse lecito consigliare » i genitori, vorrei dirgli, che sin dai primi anni fossero » vigilantissimi nelle persone, che conversano con i loro » figliuoli. La nostra natura è più proclive al male, che » al bene. Io ciò ho provato, niun frutto ho ritratto da » mia sorella maggiore, e tutto il male da ciò, che vedeva » in questa mia cognata... quanto sarebbe desiderabile, che dal mio esempio istruiti i genitori riparassero » a tali inconvenienti, anche nella più tenera età ». Deve dunque concludersi che sono condannabili i genitori, che affidano i propri figli e figlie a persone di non sperimentata probità, e che il loro peccato tant'è maggiore, quanto più grande è il pericolo. I vizj appresi nella tenera età fanno una somma impressione, e difficilmente quindi si lasciano. Chiude perciò S. Girolamo con Orazio scrivendo a Leta: *Recens testa diu et saporem retinet, et odorem, quo primum imbuta est.*

Dall'esposto si può facilmente dedurre quanto operi male Geltrude nel tener nel medesimo letto maschi e femmine, e specialmente nell'età di sette ed otto anni; e quanto peggio operi in tenerli nello stesso suo letto, e allora precipuamente quando ha il marito, ed ambedue non sanno contenersi. Supposto ancora che non abbiano malizia, egli è però provato dall'esperienza che restano certe idee nell'animo de' fanciulli ne' quali vanno in essi a gran passi crescendo per la nulla malizia, e divengono così i padri e le madri i corruttori degli stessi loro figliuoli. Chi assolverà da grave colpa quei genitori, che operano al par di Geltrude?

Finalmente se Geltrude nell'opporli al marito che vuole dar moglie al figliuol suo maggiore non ha altra ragione fuorchè la esposta; ella non ha se non un amor cieco di se stessa ed una peccaminosa vanità. Diversamente poi se avesse altri motivi giusti, per quali lodevole fos-

se il differire le nozze. E qui non è fuor di proposito il dire, che fu mossa più volte la questione se per dar moglie ai figliuoli è meglio aspettare l'età, che s'accosti al quarantesimo anno, od è vicina al vicesimo. Le ragioni d'una maggior maturità, sennò, e prudenza militano per la prima parte, le altre poi, che riguardano il tempo di educare la prole, ed il collocamento di essa stanno per l'altra. A questa mi pare che debbano attenersi i genitori sì per non esporre i figli a rimanere senza padre in tenera età, sì ancora allorchè, secondo quel detto del Grisostomo *Hom. 9. in Epist. 1. ad Tim. Mature illos Matrimonio jungamus, ut munda, atque integra illorum corpora sponsae admoveantur*. Così pensava il lodato S. Dottore, così fecero molti Santi dell'antico e nuovo Testamento, ma non così pensano i padri e le madri de' giorni nostri, ed i giovani ancora, i quali prima di abbracciar questo stato vogliono quanto a lor piace divertirsi.

## C A S O VII.

Un padre ed una madre procurano in tutti i modi loro possibili, che i loro figliuoli siano ottimamente educati, ma non si curano di dar loro buon esempio, e mentre vivono male, vogliono, ch'essi vivano bene. Adempiono al dover loro di educare la propria prole?

Se dal buon esempio dipende principalmente la buona educazione, chi potrà mai dire, che questi genitori adempiano al loro dovere? I cattivi esempi rendono inutili tutte le cure, poichè gli esempi, come dice S. Leone *Serm. de jejun. han più forza delle parole: Validiora sunt exempla; quam verba, et planius docetur opere, quam voce*. Odasi anche S. Agostino sovra il Salmo 136. *Quid, scrive, facturus est adhuc infans anima tenera, attendens ad majores quid agant, nisi ut quod eos viderit agere hoc sequatur?* E come potrà un padre esigere da' suoi figliuoli un parlare onesto, decente, cristiano, quand'egli si fa sentire a pronunciare parole sconcie, turpi, disoneste, a maledire e spergiurare? Come pretenderà da essi una vita morigerata, se egli in se stesso presenta il quadro d'una vita anticristia-

na? Una madre vana non può pretendere dalle figliuole modestia, ritiro, alienazion dalle pompe. *Te habeat magistratam*, scrivea S. Girolamo a Leta, *te rudis miretur infantia*; *nihil in te, et in patre tuo videat, quod si fecerit, peccet. Mementote vos parentes virginis, magis tam exemplis doceri posse quam voce.*

Ma quale peccato commettono i genitori di questo carattere? Uno scandalo grave così, che S. Agostino *lib. de Pastor. c. 4.* li fa rei della morte spirituale de' loro figliuoli. *Omnis*, dice, *qui male vivit, in conspectu eorum, quibus praepositus est, quantum in ipso est, occidit. Qui ergo imitatur Praepositum malum, morietur: qui non imitatur, vivit: tamen quantum ad illum pertinet, ambos occidit.* Nè senza ragione; poichè leggendosi nel Vangelo: *Qui autem scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei, ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris*, ben si vede, che grave peccato è lo scandalo per se medesimo, e che quindi più grave addiviene nei padri pel debito, che hanno d'educare la prole nel timore del Signore. Se tanto terribili sono le minaccie di Dio contro gli scandalosi, qual sarà mai il castigo de' padri, che scandalizzano la prole?

## C A S O VIII.

Una madre, col pretesto, che le sue figliuole possano più facilmente trovare marito, loro permette mille vanità anche con immodestia, e che compariscano ai balli ed agli spettacoli, conducendole essa medesima. Cercasi 1. Se questa madre sia rea di grave peccato. 2. Di quanti peccati sia rea lasciando la propria figliuola parlare da sola a solo col suo amante, e se merita inoltre veruna pena?

Al 1. Pecca e non di rado anche mortalmente perchè permette alle figliuole ciò ch'eccita la libidine, e serve spesse volte d'inciampo a perdere l'onestà e la pudicizia. S. Cipriano *Tract. de Hab. Virg.* scrive: *Ornamentorum, ac vestium insignia, et lenocinia fucorum, non nisi prostitutis, et impudicis foeminis congruunt, et nullarum fere pretiosior cultus est, quam quarum pu-*

*dor vilis est. Sic in Scripturis sanctis, quibus nos instrui Dominus voluit, et moneri, describitur civitas meretrix, compta pulchrius et ornata, et cum ornamentis suis, ac propter ipsa potius ornamenta peritura. Tertulliano parimenti de cultu foeminarum lib. 2. c. 19. dice: Hae pompae, quam de proximo curent luxuriae negotium, et obstrepant pudicitiae disciplinae, dignoscere in facili est, quod gratiam decoris cultus societate prostituunt.* Ed assegna le ragioni per cui le femmine si rendono ree di tutti i peccati, che per loro causa vengono dagli altri commessi soggiungendo: *Non de integra conscientia venit studium placendi per decorem, quem naturaliter invitatore libidinis scimus. Quid igitur excitas in te malum istud, cujus te prosteris extraneam? Quod tentationibus viam aperire non debemus, quae nonnumquam instando perficiunt, certe vel spiritum scandalo promovent.* Clemente Alessandrino finahente nel lib. 2. Paedagogi cap. 10. così declama: *Laudo, et admiror veterum Lacedaemoniorum Civitatem, quae solis meretricibus floridas vestes, et aureum mundum gestare permisit, a probis mulieribus mundi studium auferens, quod solis meretricibus se ornare concederet.* Di qual peccato sarà quindi rea quella madre che permette alle figlie di vestir immodeste, di far mostra del collo, delle spalle, del petto? Sono ree sì anche allora, che non riprendono le figliuole, che ciò fanno di proprio capriccio. Dirà forse, che ciò esige la moda, e che non vuole, che le sue figliuole si singolarizzino? Che ragione chimerica è mai questa? Gioverà punto il dannarsi eternamente colla moltitudine?

Al 2. Oltre il peccato d' inobbedienza contro la legge divina e le umane leggi, che comandando alle madri di sollecitamente custodire le loro figliuole, prescrivono di non lasciarle in libertà coi loro amanti, pecca eziandio contro la giustizia, la carità, la pietà, la fedeltà. Contro la giustizia, perchè è tenuta per uffizio ad impedire il male spirituale della prole; contro la carità, la quale se ci obbliga ad allontanare ogni male dal prossimo, molto più obbliga i genitori verso i proprj figliuoli; contro la pietà, la quale se esige, ch' allontaniamo qualsivoglia male dai consanguinei, assai più esige, che



i genitori ciò facciano verso la loro prole; contro la fedeltà, poichè i figliuoli e le figliuole sono pegni da Dio affidati alla loro custodia, e perciò contro di essi particolarmente dice l'Apostolo 1. ad Timoth. 5. *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Ecco il multiplice peccato, che commette la nostra donna. Non incorre però veruna pena ecclesiastica per quello riguarda il *gius comune*, perchè in esso niuna pena per tal peccato leggesi stabilita. In alcune Diocesi però, come in quella di Bologna, incorrono nella scomunica riservata al Vescovo i parenti, che permettono agli sposi *de futuro* di coabitare solo con sola in una stessa camera o casa, e con assenso tacito od espresso lasciano, che si conoscano carnalmente prima della celebrazione del matrimonio, alla qual pena sono soggetti gli stessi sposi.

## CASO IX.

Cercasi, se un figliuolo ammogliato, ed una figliuola maritata sia sotto la paterna e materna potestà, cosicchè occorrendo il bisogno, possano i genitori, e debbano correggerli?

Il Rossiguoli c. 2. n. 3. definisce la patria potestà: *Jus radicaliter a natura insitum, et per jura civilia modificatum, quod habet Pater in filios, eorumque bona ex vi legitimae generationis.* La patria potestà può dunque considerarsi sotto due aspetti, l'uno cioè, che riguarda il *gius di natura*, e l'altro il diritto civile. Sotto il primo aspetto comprende alcuni uffizj ed ossequj, che la natura ha impresso in tutti gli uomini: sotto il secondo comprende quegli uffizj, che sono stabiliti dalle leggi civili. Posta questa distinzione rispondo, che il matrimonio non isvincola i figliuoli dalla patria potestà in ordine al diritto di natura, e che quanto alle leggi civili dev' osservarsi quello solo ch' esse prescrivono. Per quello riguarda il *gius di natura*, basta il conoscere, che siccome il matrimonio non toglie ai figli la qualità di figli, così non può sottrarli dalla soggezione paterna. Relativamente poi alle leggi civili, egli è chiaro, che queste parimenti non dichiarano sciolti i figliuoli col matri-

monio dal patrio potere. Dissatti nel §. *Qui igitur ex te Instit. de patria potestate* si parla generalmente de' figli maschi e feminine senza alcuna distinzione di congiunti, e non congiunti in matrimonio. Ecco il testo: *qui igitur ex te, et uxore tua nascitur, in tua potestate est. Item qui ex filio tuo, et uxore ejus nascitur, idest nepos tuus et neptis, aequè in tua sunt potestate, et pronepos, et proneptis, et deinceps caeteri.* Anzi da questo testo si può facilmente dedurre, ch'anche i figliuoli conjugati tanto maschi che femmine sono soggetti ai genitori, poichè si fanno soggetti anche i figliuoli dei figliuoli ec. Inoltre dalla Legge *Si uxorem cap. de condit. insert.* si raccoglie evidentemente la soggezione ai genitori dei figliuoli, che contrassero matrimonio. Stabilisce questa legge, che ciò, che viene lasciato alla moglie altrui, la quale in tempo delle nozze trovasi sotto la podestà paterna, l'acquista il di lei padre, non però allora che fosse emancipata. Se la moglie altrui non fosse soggetta alla patria potestà, disporrebbe mai la legge, che il legato ad essa lasciato appartiene al padre? Fa distinzione tra la emancipata, e la non emancipata, e vuole quindi, che la figliuola maritata sia al padre soggetta, finchè non è seguita la legale svincolazione, qual è l'atto di emancipazione (1).

Nè si dica, che l'Apostolo comanda al contrario scrivendo ai Corintj: *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir.... Praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere.* Imperciocchè, come avverte il Rossignoli *L. 1. num. 18.* tali parole punto non toccano il patrio potere, ma si riferiscono agli uffizj matrimoniali. Ciò si rileva da quanto inculca il medesimo Apostolo al marito, poichè adoperando la voce *similiter* prescrive, che il marito sia soggetto alla moglie, e spieghi anche fin dove questa soggezione si estenda: *Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.* Tanto dunque il marito, quanto la moglie non sono soggetti alla patria podestà quanto al debito della carne agli uffizj matrimoniali; ma bensì negli altri uffizj, ed ossequj. *Si enim,* nota la Glossa, *non velit tur-*

(1) Vedi l'art. 257. 258.

*bare matrimonium, sed patriam potestatem exercere, non obstat ei haec exceptio, sed agere poterit cum effectu.* Sono dunque anche i figliuoli e le figliuole dopo il matrimonio sottoposti al paterno e materno potere, ed in conseguenza sono i parenti tenuti a correggerli; nelle loro scostumatezze e peccano se trascurano di farlo.

## CASO X.

Pancrazio avendo discacciato di casa un suo figliuolo per aver preso in moglie una persona indegna senza il suo consenso, proibì a sua consorte, ed agli altri suoi figli di prestare a lui verun buon uffizio. Come deve regolarsi il confessore con Pancrazio?

Il Confessore prima di decidersi ad assolvere Pancrazio deve esaminare, 1. se egli ciò faccia per odio contro del figlio, oppure per punirlo e procurare con tal esempio il retto e prudente operare degli altri suoi figliuoli; 2. se la pena data al delinquente sia proporzionata al delitto, ovvero eccedente; 3. se sia disposto a rimetterlo in grazia tosto, che siasi ravveduto, o fermo a negargli in qualunque tempo la riconciliazione. Se in Pancrazio non v'ha odio, se la punizione corrisponde alla colpa, e v'ha disposizione a perdonare; il Confessore in questo caso potrà assolverlo, poichè, siccome dall'un canto peccano gravissimamente i figliuoli contro l'onore dovuto ai parenti, quando celebrano le nozze senza il loro consenso macchiando la nobiltà del sangue ed eccitando discordie nella famiglia; così dall'altro possono i genitori punirli e negar loro per qualche tempo la riconciliazione, ed anche vietare alla moglie, ed agli altri figli di non prestare ad essi verun uffizio. In caso poi diverso il Confessore non può assolverlo, perchè è indisposto fino a tanto che non depone l'odio e la vendetta. Guardi poi bene il Confessore, che è difficile assai, che Pancrazio sia di quei pochi che in tale sorta di correzione sono guidati dalla giustizia e dalla carità, e non piuttosto dei molti, ch'ascoltano e seguono la passione. Così comunemente gli autori, ove parlano de' vizj opposti alla carità.

## CASO XI.

Un uomo facoltoso ricerca al Parroco se soddisfi al dover suo lasciando ad un suo figliuolo spurio i soli alimenti necessarj per vivere. Cosa dovrà il Parroco rispondere?

Un padre è tenuto a prestare ad un figliuolo spurio non con tutta eguaglianza, ma colla dovuta proporzione gli stessi uffizj, che presta a' suoi figliuoli legittimi, perchè siccome il difetto della nascita non fa, che non sia suo figliuolo, così il difetto medesimo punto non fa, ch' egli non sia tenuto a somministrargli le cose necessarie per la sua conservazione. Ma soddisfa poi un tal padre lasciando in testamento i puri alimenti? Egli soddisfa se ciò è proporzionato alla grandezza delle sue sostanze, altrimenti non soddisfa. Nel cap. *Quum haberet de eo qui dux. in matrim.* Clemente III. scrisse ad un certo Vescovo: *Sollicitudinis tuæ intererit, ut uterque* (cioè il padre e la madre) *liberis suis secundum quod eis suppetunt facultates, necessaria subministret.* Da queste parole del sommo Pontefice evidentemente si raccoglie che la misura da adottarsi non è quella degli alimenti, ma bensì la proporzionata alle sostanze. Imperciocchè si legge, è vero, *necessaria subministret*, ma si premette *quod eis suppetunt facultates.* Quel *necessaria* non deve prendersi così rigorosamente che non comprenda fuorchè i soli alimenti, ma per modo che significhi eziandio qualche comodità e decenza relativa allo stato del padre. Di più. È conforme alla pietà naturale, che quando i parenti sono facoltosi, lascino pure agli spurj, onde vivano convenientemente. È vero, che per diritto umano lo spurio non partecipa della nobiltà del padre, e seguita la condizione della madre; nulladimeno l'uso e la pratica si è che la nobiltà, e l'onore del padre gli contribuiscano qualche civiltà e qualche specie di onore. Attesa pertanto questa consuetudine, di molto conforme alla pietà paterna è convenientissimo, che la stessa pietà paterna si presti a lasciare al figlio spurio quanto basta per vivere decorosamente. In questo punto però convien consultare le leggi del proprio paese. In qualche luogo è stabilito,

che spetti allo spuro la dodicesima parte di tutte le facoltà paterne, il che conferma quanto ho detto di sopra, che non bastano gli alimenti necessarij alla vita, ma che deve lasciarglisi un congruo mantenimento proporzionato alla copia delle sostanze (1).

## C A S O XII.

Un nobile Signore padre di molti figliuoli pensa d'istituire una Primogenitura, e Maggiorasco lasciando agli altri suoi figli la sola legittima, ed al maggiore il rimanente de' suoi beni. Cercasi se possa farlo lecitamente?

Questo punto fu molto agitato da varj Teologi nella Marca d'Ancona, i quali anche pubblicarono scritture e libri. Per me son di parere 1. che assolutamente parlando sia lecito ad un padre l'istituire una Primogenitura o Maggiorasco: 2. che per altro ciò in molti casi è illecito: 3. che finalmente ciò è sempre cosa pericolosa (2).

Dico in primo luogo che assolutamente parlando è lecito. La ragion si è, che può darsi, che un padre abbia tante facoltà, che sia la quota legittima dei figli tale, che restino nel loro grado, e possano seguitare a vivere nelle maniere convenienti al loro stato, sebbene non arrivino alla grandezza e splendore, con cui può trattarsi il primogenito. Quando così sia, sembra lecito l'istituire il Maggiorasco. Imperciocchè quantunque sia meglio il rendere i figliuoli eguali, nondimeno un padre a ciò non è tenuto, e può preferire l'uno agli altri, allora specialmente che ha un motivo legittimo di farlo, come leggiamo essersi fatto da parecchi uomini santissimi nel vecchio Testamento, e come ancora si è praticato non rade volte nel nuovo, senza ch'abbiasi mai condannato tal genere d'istituzione.

Dico secondariamente, che in molti casi ciò è illecito, e lo è certamente allora, che colla sola legittima non possono gli altri figliuoli mantenersi nel loro grado

(1) I figli adulterini, gl'incestuosi, ed altri nati da condannate unioni, non avranno dritto che a' soli alimenti. *art. 678. vedi i segg.*

(2) Come sia permesso dalle nostre leggi, ved. *l'art. 945 e segg.*

onesto, o nobile, o civile, oppure debbono menare una vita celibe, ovvero ammogliandosi sono costretti a congiungersi con una donna d' inferior condizione. In questi casi l' istituzione del Maggiorasco è perniziosa agli altri figliuoli, i cui danni è tenuto il padre per legge di natura ad evitare. Inoltre il padre è tenuto non solo a provvedere la prole, ma altresì a provvederla nel modo conveniente al suo stato. Ora se inalzando un figlio, deprimo gli altri, chi non vede, ch' opera contro il proprio dovere, e viola la carità, la giustizia, e la pietà? Pecca dunque in questi casi un Padre colla istituzione del Maggiorasco.

Dico in fine, che ciò è sempre pericoloso. È dovere precipuo di un Padre, di procurare che i figliuoli si amino scambievolmente. Così S. Ambrogio *lib. de Joseph. Patr. cap. 11.* con queste parole: *Ut filii se invicem ament, concorditer vivant, mutuo foveant: plus acquiritur filio, cui fratrum amor acquiritur; hæc præclarior munificentia patrum, hæc dicitur hæreditas filiorum.* Ora se questo fraterno reciproco amore viene manifestamente troncato col preferire l' un de' figliuoli agli altri, anzi da questa preferenza ne vengono gli odj, le risse, le discordie, come non avremo a dire, che sia pericolosa mai sempre in un padre l' istituzione di una Primogenitura? Udiamo S. Ambrogio nel luogo citato: *Quid miraris si propter fundum aut domum oriantur inter fratres jurgia, quando propter tunicam inter Jacob sancti filios exarsit invidia?* Quindi nel l. 5. *Hexameron cap. 18.* così parla: *Quis reperit tam immitia patrum jura? Quis inter naturæ fraternæ consortia fratres impares fecit? Alius totius paternæ sortis adscriptionibus inundatur, alius opulentæ hæreditatis patriæ deplorat exhaustam atque inopem portionem. Numquid natura divisit merita filiorum? Et par omnibus tribuit quod ad noscendi atque vivendi possit habere substantiam. Ipsa vos docet non discernere patrimonio, quos titulo germanitatis æquastis. Etenim quibus dedistis communiter esse quod nati sunt, non debetis his, ut id communiter habeant, in quod a naturâ substituti sunt, invidere.*

## CASO XIII.

\* Fulvio avendo tre sole figlie, e queste maritate conforme alla sua condizione, pensa di privare le stesse sue figlie della parte, di cui può disporre per lasciarla a' suoi nipoti figliuoli di un suo fratello, affinchè, com' egli dice, sussista la sua famiglia. Può egli così disporre, lecitamente?

Quantunque la decisione di questo Caso apparisca evidente da quella del Caso XII, tuttavia credo di dover soggiungere alcune cose, dalle quali con più chiarezza si abbia a conoscere, che Fulvio così disponendo, avrebbe a disporre assai male. È vero, che secondo la Legge, quando i figliuoli hanno avuta la loro legittima, non possono spiegare verun diritto all' altra sostanza paterna, ma è vero altresì, che secondo lo spirito della legge il Padre non può privare i figliuoli suoi delle sue sostanze. La Legge riserva al Padre la disposizione di una parte delle sue sostanze, ma e perchè? Perchè la distragga? Quest'è un opporsi alla legge di natura. La riserva piuttosto, affinchè possa soddisfare a dei doveri se ne ha, affinchè possa premiare quello tra i figli, che si è distinto ed ha qualche merito all' aumento dei beni paterni, affinchè finalmente possa provvedere ai bisogni speciali di qualcheduno dei figli. Se tale è lo spirito della legge, come mai può un padre lecitamente spogliare le proprie figlie per arricchire i nipoti? Dirà forse, perchè vuole conservata la propria famiglia come asserisce Fulvio? Ma qual è la sua famiglia? Non sono le figlie, le quali sole nel nostro caso, si possono appellare immagini del Padre? I nipoti null' altro hanno di lui, fuorchè il cognome. Se un padre è tenuto a dare ai figliuoli i suoi beni, come diede loro l' esistenza, egli nulla dà loro, quando lascia la sola legittima, poichè dà loro ciò che riconosce la legge come cosa propria dei figli, e non quello ch' egli stesso può dargli. Così disponendo Fulvio, potrebbero le figlie giustamente asserire di non aver avuto cosa alcuna dal padre suo, avendo avuto soltanto quello, di cui non poteva privarle. E se finalmente un padre è tenuto a far sì, che i suoi figliuoli vivano in pace dopo anche la sua

morte, come si è detto nel Caso precedente, in mezzo a quai dispiaceri ed odj non avrebbe a lasciare le figlie sue il nostro Fulvio restando a favor dei nipoti? Conchiudo dunque da tuttociò, che lecitamente non possa Fulvio così disporre, e quando non avesse ad essere scusato da un' assoluta ignoranza od inavvertenza, temerei molto, che non avesse cziandio ad essere colpevole (1).

## C A S O XIV.

Un nobile Signore non avendo modo di dotare le sue figliuole, intima loro o di menar vita celibe in casa, o di professarla in un Monastero. Cercasi 1. Se così operando faccia loro violenza, ed in conseguenza se pecchi. 2. Se ciò facendo per avarizia oltre di commettere un grave peccato incorra la scomunica fulminata dal Concilio di Trento contro quei che sforzano le figliuole a farsi monache?

Al 1. Supposto che il nostro Gentiluomo non possa veramente dare alle figliuole una dote se non proporzionata, almen conveniente al suo grado, non può dirsi, che le violenti intimando loro di serbarsi celibi in casa od in un monastero, e ciò perchè non fa se non rappresentare ad esse lo stato e le circostanze della famiglia, cui debbono necessariamente assoggettarsi, nè altro ricerca, se non che restino in casa, quando non vogliano farsi religiose, il che poi è quello, che conviene ad una donzella nobile e povera, che non può celebrare un matrimonio competente al suo grado.

Al 2. Se il Gentiluomo così oprasse per avarizia, peccerebbe mortalmente, ma non incorrerebbe la scomunica del Tridentino. La ragione della prima parte si è, perchè negherebbe alle figliuole quel tanto, che per suo dovere paterno è tenuto a dar loro; perchè l' obbligherebbe senza verun giusto motivo, e con una specie di crudeltà a rimaner celibi; perchè finalmente le spoglierebbe ingiustamente della libertà, che hanno i figliuoli di scegliere quello stato, cui si sentono chiamati. La ragione poi della parte seconda è chiara dal testo istesso

---

(1) Vedi l' art. 829.



del Concilio, il quale fulmina la scomunica soltanto a quei, che sforzano una femmina a farsi religiosa. Ecco-  
ne il testo quale si legge nella ses. 25. *de Regular. cap.*  
*18. Anathemati S. Synodus subiecit omnes et singulas*  
*personas cujuscumque qualitatis, vel conditionis fue-*  
*runt . . . si coegerint aliquam virginem, vel viduam, aut*  
*aliam quamcumque mulierem invitam, praterquam in ca-*  
*sibus a jure exceptis, ad ingrediendum Monasterium,*  
*vel ad suscipiendum habitum cujuscumque Religionis,*  
*vel ad emittendam professionem, quique consilium, auxi-*  
*lium, vel favorem dederint, quique scientes, eam non*  
*sponte ingredi Monasterium, aut habitum suscipere, aut*  
*professionem emittere, quoquo modo eidem actui vel prae-*  
*sentiam, vel consensum, vel auctoritatem interposuerint.*  
Orà chi non vede nel nostro caso, che non v' ha alcuna  
violenza alle figlie, affinchè si facciano religiose, ma  
v' ha bensì l'alternativa, che si fa loro o di entrare nel  
Monastero, o di vivere celibi nel secolo? Dunque pec-  
cherebbe il Gentiluomo così facendo per avarizia, ma non  
incorrerebbe la scomunica. Inolte per incorrere questa  
pena devono le figliuole essere sforzate da un timore ca-  
pace a muovere la costanza di un uomo, *cadens*, come  
dicono i Teologi, *in virum constantem*, nè basta il timo-  
re di un male leggiero, che non toglie la libertà nella  
persona, nè fa sì, ch' ella operi con violenza. Ma così  
è, che nella data ipotesi le figliuole sono libere nella  
scelta, nè v' ha minaccia, che le spogli dalla lor liber-  
tà. Dunque non può il Gentiluomo incorrere nella cen-  
sura ecclesiastica nemmen ricusando per avarizia di do-  
tarle conformemente al suo grado.

Per altro in pratica convien osservare più cose su  
questo punto. 1. Che il timore non deve riguardarsi in  
se stesso per decidere se sia grave o leggiero, ma anche  
nelle circostanze e nella condizione della persona, poi-  
chè per esempio quel timore, che non è grave in un uo-  
mo, può essere tale in una femmina. 2. Che la scomu-  
nica non s' incorre da chi sforza la femmina a farsi re-  
ligiosa, se non seguito l'effetto, cioè quando per forza  
la donzella od entra nei chiostri oppure vestì l'abito, ov-  
vero fece la professione bastando per soggiacere alla pena  
una sola di queste tre cose. 3. Che la persona sfor-

zeta sia femmina, poichè sebbene vi siano degli Autori, che insegnano, aver il Tridentino provveduto con questa disposizione alla libertà dell' uno e dell' altro sesso, nulladimeno più comunemente e più probabilmente i Teologi ritengono, che la scomunica sia stata fulminata per quei che fanno violenza alle femmine, sì perchè queste sole ricorda il decreto, sì perohè le pene debbono restringersi e non ampliarsi.

## C A S O XV.

Un nobile vuole, che sua figliuola si mariti, quando essa vuol farsi monaca. Cercasi 1. Se peccchino gravemente i Genitori, ch'impediscono ai proprj figliuoli d'abbracciare lo stato religioso. 2. Se incontrino veruna censura?

Al 1. Rispondo che sì, quando almeno ciò fanno con violenze, con frodi, ed altre maniere illecite, oppure con preghiere importune, e senza giusta causa, li privano difatti di quella libertà, che hanno nella scelta dello stato, impediscono il loro spirituale profitto, defraudano il Signore del culto, che gli renderebbero i figliuoli nella religione, e danneggiano la religione stessa da essi eletta. Dissi *quando almeno* ec. conciossiachè vi sono dei Teologi come il Suarez ed il Tamburino, i quali pensano, che non peccino mortalmente i parenti allora, che distolgono dallo stato religioso i figliuoli con sole carezze e con preghiere non importune. Per me son di parere, che anche in questa circostanza siano rei di grave colpa, qualora lo facciano senza giusto motivo, poichè lo fanno mossi da un amore tutto carnale, e da un affetto disordinato, che non può scusarsi di peccato mortale. Così anche il Molina, che *de just. et jur. Tract. 4. disp. 51.* insegna: *Graviter peccare qui absque rationabili causa dissuadet alicui ingressum aut ei suadet egressum a Religione facile patet, quoniam retrahere a tanto bono, atque a tam securo ac perfecto statu absque sufficienti causa, grave sane peccatum est, tenebiturque, qui ita retraxit caritatis lege suadere contrarium, si spes sit iri resarcitum, quod ita impedit.* Non peccano poi avendo un giusto motivo, perchè come dice S. Antonino

3. p. tit. 13. cap. 2. *Ubi quis ex ignorantia, vel errore intenderet illam ingredi Religionem, in qua non bene vivitur, crudelitas esset non reddere eum cautum, et a proposito suo revocare.* Non peccano parimenti se han bisogno della lor opera, e gli credano necessarj alla famiglia, alla custodia delle sorelle ec. È bene però, che in un affare di tanta importanza non si fidino di se medesimi, ma chieggano consiglio a qualche uomo prudente e dotto.

Al 2. Il quesito non ha luogo se non quanto alle femmine, come abbiám osservato nel caso antecedente. Dico duuque, che tanto i genitori, quanto qualsivoglia altra persona, che senza giusto e ragionevole motivo impediscono o ritirano le donzelle dall'abbracciare lo stato religioso, incorrono la scomunica. Così il Trid. Conc. sess. 25. cap. 18. de Regul. *Anathemati subicit Sancta Synodus eum, qui sanctam virginum, aut aliarum mulierum voluntatem, vel accipiendi, vel voti emittendi quoquo modo sine justa causa impederint.* Vi sono è vero de' Teologi, i quali ritengono, che siano all' anathema soggetti quei soltanto che impediscono la professione, e non già quei che impediscono l'ingresso nel Monastero pel ricevimento dell'abito; ma qual opinione più opposta al decreto del Concilio? La censura è fulminata non già contro di quei soltanto, che ritirano le donzelle dalla profession religiosa, ma ancora dal vestire l'abito, poichè è scritto *veli accipiendi, e poi voti emittendi.*

## GIUBBILEO

*Intorno alla natura di esso, ed alle cose, che si ricercano per acquistarlo.*



## CASO I.

**C**ercasi 1. Cosa significhi questa parola Giubbileo. 2. Cosa sia il Giubbileo. 3. Di quante sorte sia. 4. Quando abbia avuto la sua origine?

Al 1. È assai difficile il dire da donde venga la parola Giubbileo per indi conchiudere, cosa ella significhi. Alcuni dicono, che viene dalla voce Ebreja *Jobel* ch' esprime tromba o corno di capretto, col quale si annunziava agli Ebrei l'anno cinquantesimo. Così il Lirano, ed il Tostato in *Lev. c. 26.* Altri dal vocabolo parimenti ebreo *Jebul* che corrisponde al latino *German*, perchè gli Ebrei in tutto l'anno del Giubbileo non coltivavano la terra, e nell'anno precedente aveano miracolosamente un doppio raccolto. *Macri Dict. Sacr. V. Jubilaeum.* Altri da *Jubal* che fu il primo inventore degli istromenti di musica, e quindi parve che meritasse l'onore di chiamarsi col nome suo un anno, ch'era tutto di giubilo, e che si promulgava con tali strumenti. *Masini in Jos. c. 6.* Altri con Gioseffo Ebreo *lib. antiquit. c. 10.* lo fan derivare dalla parola *Jobal*, che significa remissione, oppure da *Jobel*, che significa libertà, perciocchè nell'anno cinquantesimo si ponevano in libertà gli schiavi, si rimettevano i debiti, le carceri erano aperte, e si restituivano agli antichi possessori le proprietà senza alcun prezzo. *Theodor. quæst. 5. in Lev. Greg. Naz. in Pentec. Rupert. lib. 2. in Lev. c. 41. et in Ezech. c. 11. Cajet. in Lev. Bellarm. de Indulg. cap. 1.* Finalmente vi sono di quei, che derivano la parola Giubbileo dalla latina *jubilare*, ch' esprime dar segno d' una grande allegrezza, il che avvie-

ne appunto, quando si aprono ai fedeli i tesori della Chiesa, come si effettua in occasione del Giubbileo. Da quanto si è esposto ben si vede cosa poi significhi la voce Giubbileo, e com'essa non altro ricorda fuorchè un anno santo, di giubilo, di remissione, di grazia. Del Giubbileo ebraico abbiamo nel cap. 25. del Levitico: *Sanctificabis annum quinquagesimum, et vocabis remissionem cunctis habitatoribus terrae; ipse est enim jubilaus; revertetur homo ad possessionem suam, et unusquisque redibit ad familiam pristinam; quia Jubilaus est, et quinquagesimus annus.* E non dissimilmente discorrono del Giubbileo i santi Padri. Così infatti S. Girolamo in *Isai. c. 3.* *Celeberrima festivitas est Jubilaus, idest remissionis annus.* S. Gregorio lib. 2. Hom. 17. in *Ezech. Hinc Jubilaus idest annus quinquagesimus in requiem datus est.* S. Agostino enarr. in *psal. Ex abundantia gaudiorum, cui verba sufficere non possunt, in jubilationem solet erumpere.*

Al 2. Il Giubbileo vien definito dal Pontefice *V. Jabil.* una Indulgenza plenaria con privilegi annessi: *Jubilaum est Indulgentia plenaria cum privilegiis annexis.* Egli è la remissione di tutta la pena temporale dovuta ai peccati, ed è perciò, che dicesi Indulgenza plenaria. Ha poi dei privilegi annessi, in quanto che vengono accordate dal Sommo Pontefice ai Confessori approvati dagli Ordinarij delle grandi facoltà per assolvere da tutti i peccati ancor riservati e dalle censure, ed in oltre per commutare i voti. Non è finalmente da confondersi il Giubbileo con quelle indulgenze, ch'alle volte vengono concesse in forma *Jubilaei.* Imperciocchè quest' indulgenze quantunque plenarie, non hanno tuttavia annessi i privilegi del vero Giubbileo, nè portano con seco l'obbligo dei digiuni, nè accordano di potere sciegliere a proprio arbitrio un Confessore fra gli approvati dall' Ordinario per aver l'assoluzione dai riservati.

Al 3. Il Giubbileo si distingue in Romano, in Compostellano; ed in Straordinario. Il Romano è quello, che pel corso di un anno si celebra in Roma, e suole promulgarsi per tutti i Fedeli del Mondo nel giorno dell' Ascensione di nostro Signore, incomincia nella vigilia del santo Natale, e termina nella vigilia dell' altro Na-

ale susseguente. Il Compostellano celebrasi in Compostella in tutto quell' anno, nel quale la festa di S. Jacopo cade in Domenica, ed incomincia col giorno primo, e termina coll' ultimo dell' anno stesso. L' Estraordinario in fine è quello, che dopo il Giubbileo di Roma vieue concesso alle Diocesi, oppnre quello che secondo i bisogni della Chiesa sogliono talora dispensare i Sommi Pontefici. Tra il Giubbileo Romano, e lo straordinario v' ha qualche differenza. Sono ambedue concessi dal solo Papa, ed in ambedue si può acquistare l' Indulgenza plenaria, ma il primo dura un anno intiero, ed il secondo un mese, o sei mesi al più, anzi d' ordinario due sole settimane: quello è fissato ad ogni venticinque anni, e questo viene concesso a beneplacito del Sommo Pontefice o dopo la sua incoronazione, oppure in altri singolari bisogni: in quello si praticano varie ceremonie, v. g. l' aprimento della porta santa, e non in questo: in quello ordinariamente non si accorda la facoltà di commutare i voti, ed in questo viene sempre concessa.

Al 4. Certo Autore anonimo Pistoiese s' ingegna di provare, che Bonifacio VIII. fu il primo tra' Pontefici Romani, che pubblicasse il Giubbileo nell' anno 1300; ma ciò è falso, sì perchè il lodato Pontefice nella sua stravagante *Antiquorum de poen. et remis.* protestò, che ciò faceva dietro l' esempio de' suoi Predecessori, e sì perchè Alessandro III. che fiorì 130. anni prima di Bonifacio il concesse alla Basilica di Compostella *ad instar Romani* promulgato da' suoi antecessori Callisto II. Eugenio, ed Anastasio. Antichissima è dunque l' origine del Giubbileo, nè altro possiam dire, fuorchè celebre fu quello aperto dal soprannominato Pontefice Bonifacio, come ci attesta S. Antonino *p. 2. hist. tit. 20. cap. 8. §. 2.*, e che da prima non si celebrava se non nell' anno secolare, cioè fino a Clemente VI, il quale lo ridusse all' anno cinquantesimo. Fu poi Urbano VI. che nell' anno 1378 stabilì, che ritornasse dopo trenta tre anni in memoria degli anni, che visse il Redentore su questa terra, il che praticò anche Martino V. e Niccolò V. come riferisce Paolo II. nella sua Bolla *Ineffabilis providentia* dell' anno 1470. colla quale lo ridusse ad anni venticinque. Quindi questo periodo di tempo fu osservato dai

Pontefici successori, ed abbiamo perciò i Giubbilei di Alessandro VI. nel 1500. di Clemente VII. nel 1525. di Giulio III. nel 1550. di Gregorio XIII. nel 1575. di Clemente VIII. nel 1600. di Urbano VIII. nel 1625. d'Innocenzo X. nel 1650. di Clemente X. nel 1675. d'Innocenzo XII. nel 1700. di Benedetto XIII. nel 1725. di Benedetto XIV. nel 1750 e di Clemente XIV. nel 1775. che prevenuto dalle morte fu celebrato da Pio VI. Il sommo Pontefice Pio VII. non pubblicò il Giubbileo nel 1800. impedito forse dalle turbolenze dei Tempi, ma bensì lo pubblicò nell'anno decorso, pel cadente 1825. il sommo Pontefice Leone XII. felicemente regnante.

Quanto poi al Giubbileo straordinario scrive l'Anonimo succennato, che ebbe la sua origine da Paolo II. ma ciò è falso, poichè il lodato Pontefice colla sopraccitata sua Bolla non fè, che stabilire il Giubbileo ad ogni venticinque anni. Sisto IV. di lui successore colla sua Costituzione *Quemadmodum* confermò il Giubbileo concesso da Paolo II. già defunto per l'anno 1475. e non concorrendovi in Roma molti forestieri impediti dalle guerre, ne istituì un altro in Bologna, come racconta Carlo Sigonio *De Episc. Bonon. lib. 4. ad ann. 1645.* il quale principiò dal dì primo Maggio dello stesso anno, e terminò coll'Aprile 1746. Alessandro VI. fu il primo, che accordò la grazia del Giubbileo a quei che non avean potuto trasferirsi a Roma, e Gregorio XIII. l'accordò nel 1575 agl'Inglesi, che non potevano parimenti recarsi a Roma, ai Milanesi per l'istanze di S. Carlo Borromeo, e dipoi a tutti i Fedeli, che non avean potuto fare il pellegrinaggio colla condizione, che visitassero cinque volte le Chiese destinate dagli Ordinarij, e recitassero ogni volta cinque *Pater ed Ave.* L'esempio di Gregorio XIII. fu seguito dai Pontefici di lui successori.

Prima finalmente di Sisto V. non si trova alcuna Bolla, colla quale venga concesso il Giubbileo immediatamente dopo l'incoronazione del Pontefice, ma siccome lo stesso Sisto nella sua Costituzione, *Virium nostrarum infirmitate*, colla quale lo pubblicò, premette, che precisamente si faceva *similem indictionem per omnes fere Pontifices*; così è da ritenersi, che prima di lui sia stato introdotto un sì salutare costume, ma non si può precisarne l'epoca.

## CASO II.

\* Cercasi quali persone sieno capaci di lucrare il Giubileo dell'anno santo, e quali possano arricchirsi di questa grazia senza portarsi in Roma?

Ognuno, ch'abbia l'uso di ragione, che sia fedele e battezzato, e che si trasferisca in Roma ed ivi adempia a quanto viene prescritto dal sommo Pontefice pel conseguimento del Giubileo, è capace di lucrarlo. Vi sono poi delle persone, le quali per privilegio del Papa possono arricchirsi di una tal grazia, quando abbiano una vera e seria volontà di trasferirsi a Roma, nè possano farlo per la loro condizione, ed adempiano nel loro domicilio, o fuori di quella Città a quanto dalle Costituzioni Pontificie viene prescritto. Godono d'ordinario questo privilegio le Monache, gli Anacoreti, i Romiti, i carcerati, ed anche gli oppressi da diuturna infermità. Godono parimenti della grazia del Giubileo senza aver praticato o tutte od in parte le opere ingiunte, quei che od in Roma, od in viaggio si ammalano, nè sono inistato di esercitarle. Col nome di Monache s'intendono tanto quelle che vivono nei Monasterj a Dio consacrate coi voti solenni, quanto quelle che, sebbene non facciano i voti, vivono però coll'assenso del Vescovo collegialmente entro i chiostri con obbligo della perpetua clausura, non però le educande, che che riferisca in contrario il P. Koch *Jubil. univ. pag. 76.* perchè siccome tali persone non sono religiose, nè han obbligo della clausura, così non possono partecipare dei privilegi delle Monache. Per Romiti ed Anacoreti s'intendono quei che vivono nella solitudine per attendere alla contemplazione, come sono gli Ercmiti e Camaldolesi; ed anche i Certosini, i quali sebbene passino da un chiostro all'altro, tuttavia hanno una vera clausura, nè escono dalle loro celle se non per andare alla Chiesa, o per motivi gravi, ma non mai partono dal Monastero. Per carcerati s'intendono non solo quei che sono detenuti nelle pubbliche prigioni, ma eziandio quei che sotto sicurtà o sulla loro parola si lasciano liberi; nè possono uscire della Città; così pure quei, cui il Sovrano proibisce di uscir dallo



Stato sotto pena della sua alta indignazione. Col nome finalmente d'infermi s'intendono tutti quei, che sono veramente infermi, oppur anche di vacillante salute così che il pellegrinaggio a Roma porterebbe loro un notabile incomodo, ed i vecchi non vegeti. Ma si noti, che tanto i carcerati quanto gl'infermi per godere del privilegio deve essere il loro impedimento così, che duri la maggior parte dell'anno, o che almen si presuma prudentemente, che abbia a durare lungo tempo.

## CASO III.

\* Un Pellegrino passando per una Diocesi ove è aperto il Giubbileo pensa di lucrarlo, e poi ritornato alla sua patria, e trovando aperto egualmente il Giubbileo crede di poterlo lucrare altra volta. Cercasi 1. Se il Giubbileo nelle Diocesi sia per i soli abitanti, od anche pei pellegrini. 2. Se il Giubbileo si possa lucrare più d'una volta. 3. Se i viaggiatori possono lucrarlo dopo il loro ritorno. 4. Se si possa applicare l'Indulgenza del Giubbileo ad un altro?

Al 1. Per più ragioni sostengo, che i pellegrini possono lucrare il Giubbileo in quei luoghi ov'è aperto. 1. Perchè le grazie Pontificie concesse ad un luogo si estendono non solo agli abitanti del luogo stesso, ma anche ai forastieri, e pellegrini. 2. Perchè il Giubbileo non è una grazia personale, ma locale, inquanto che è necessaria pel conseguimento di esso la visita di tale o tal altra Chiesa. 3. Perchè i Vescovi interpreti legittimi delle grazie Pontificie han sempre pubblicato nella loro Diocesi il Giubbileo senza distinguere abitante da pellegrino. 4. Perchè se altrimenti fosse, i vagabondi, cioè quei, che non hanno patria determinata, non potrebbero acquistare giammai il Giubbileo.

Al 2. Si può acquistare il Giubbileo più d'una volta quanto all'Indulgenza plenaria, ma non quanto agli altri favori che vi sono aggiunti, cioè all'assoluzione dalle censure e dai casi riservati di bel nuovo contratti, ed alla commutazione dei voti. Lo dice Benedetto XIV. nella sua Bolla *Convocatis* in questi termini: *Qui hoc anno sancto bis, aut pluries, omnia, et singula Jubilaei*

*opera ... iteraverit , bis quoque aut pluries poterit hoc Anni Sancti Jubilaeum lucrari. Nos enim habita ratione annui spatii , ad quod hujusmodi Jubilaeum protenditur , ita de Apostolicae liberalitatis plenitudine concedimus. Hoc tamen declarantes , neminem posse , nisi seniel , idest prima tantum vice frui , seu potiri favoribus huic Jubilaao adjunctis.*

Al 3. Come nei Giubbilei convien sempre osservare i termini della Bolla Pontificia , con cui vengono concessi , così se nella Bolla si fa espressa menzione de' viaggiatori , i quali non arrivano in tempo che il Giubbileo è aperto e si accorda ai medesimi poterla lucrare al loro ritorno , in tal caso , egli è evidente , che godono di questa grazia , quand' anche arrivino fuori di tempo , se poi non si fa questa eccezione per essi , è parimenti manifesto , ch'è non si può presumarla. Nei Giubbilei pertanto dell' anno santo ordinariamente nulla si dice a loro favore , ma bensì nei Giubbilei *ad instar* , nei quali s' accorda ai Vescovi la facoltà di procurare loro questa grazia. Quindi se il Vescovo nella pubblicazione ha determinato un tempo pei viaggiatori oltre a quello fissato pel Giubbileo della loro Diocesi , possono essi conseguirlo ritornando in patria entro quel tempo; se poi non lo ha stabilito , pensano alcuni , che ciò nullaostante possano lucrarlo. Ma questa opinione è piuttosto pia , che certa , ed in conseguenza deve ciascuno , quanto più presto può , rimettersi in patria , ed incominciare le opere prescritte , onde con qualche certezza partecipare di sì prezioso tesoro.

Al 4. Quando il Pontefice sommo accorda , che si applichi l' Indulgenza ad altri o vivo o morto , si può applicare il Giubbileo a vantaggio altrui. Ma è da notarsi che per altra persona viva non lo ha giammai egli concesso , perch' è indegno di essere suffragato quegli , che può da se solo suffragarsi , e nemmeno ha concesso a suffragio de' defunti , ma sempre , a solo spiritual vantaggio di chi adempie religiosamente l' opere che ha prescritto.

## CASO IV.

Un contadino ricerca se vi sia obbligo preciso di lucrare il Giubbileo. Quale dev'essere la risposta a questo quesito?

Obbligo preciso non v'ha di lucrare il Giubbileo, poiché la Chiesa l'offre come una grazia ed un favore, non già come un peso, che cada sotto precetto. Alla domanda per altro del Contadino si può soggiungere, che può appena in pratica avvenire, che si trascuri senza peccato di conseguire una grazia sì grande. Difatti prescindendo dal disprezzo, che non può esservi senza peccato mortale, qual torpore, e qual negligenza del proprio bene spirituale non vi sarebbe in chi lo trascurasse? Privarsi di tanta grazia non è lo stesso, che stimar assai poco ciò che giova allo spirito? Chi ama davvero la propria salute niente trascura di quanto a quella conduce. Che deve dirsi del Giubbileo, col quale si lucra un'Indulgenza plenaria? Inoltre questa trascuratezza potrebbe essere di scandalo. Se dunque non v'ha precetto da cui derivi un obbligo preciso di lucrare il Giubbileo, ha però un'obbligazione di lucrarlo che nasce dal proprio spirituale interesse.

## CASO V.

Cercasi 1. Quali opere sieno prescritte pel conseguimento del Giubbileo. 2. Se possa lucrarlo una persona, che ha fatto tutte le opere prescritte a riserva della Confessione e Comunione, ma non può essere assolta nell'ultimo giorno, perchè si trova, sebbene più volte ammonita, in una prossima occasione di peccato. 3. Se possa lucrarlo altra persona, che nell'ultimo giorno non ha adempito veruna delle opere ingiunte, nè può comunicarsi per aver rotto il digiuno?

Al 1. L'opere che sogliono prescriversi pel conseguimento del Giubbileo sono le seguenti: 1. La contrizione e confessione. 2. La partecipazione della SS. Eucaristia. 3. La visita di certe Chiese, e le preghiere da farsi in esse. 4. Le limosine. 5. I digiuni. Intorno poi la pratica di queste opere devono osservarsi più co-

se. 1. È necessario che sieno fatte onestamente ed almeno immuni da peccato mortale. 2. Bisogna farle interamente, poichè sebbene un'omissione leggerissima non apporti verun notabile detrimento, avrebbe però a nuocere un'omissione rilevante. 3. Devono eseguirsi entro il tempo stabilito, cioè entro l'anno se si tratta del Giubbileo Romano, ed entro le due settimane od i sei mesi se trattasi del Giubbileo straordinario. 4. I tre digiuni sono sempre prescritti entro una settimana. 5. Nulla importa, che si adempia tutto con certo ordine, quando l'ordine stesso non sia ingiunto dal Sommo Pontefice. La sola confessione deve premettersi alla Comunione, per chi ha bisogno. 6. L'opere prescritte possono adempiersi in qualsivoglia luogo eccettuata la visita delle Chiese, che non può farsi se non nelle Chiese stabilite dall'Ordinario. 7. Si deve procurare di praticare le opere prescritte coll'intenzione di lucrare il Giubbileo (il che per altro da alcuni discreti Teologi vien giudicato quasi certamente non necessario) e di pregare secondo la mente del Sommo Pontefice, cioè per promuovere e conservare la pace fra i Principi Cristiani, per l'estirpazione dell'eresie, per l'esaltamento e bisogni di Santa Chiesa. 8. Finalmente niuno di proprio arbitrio può cangiare le dette opere in altre migliori, ma il solo Confessore, quando vi sia un motivo giusto, può commutarle almeno in eguali.

Al 2. Le Bolle del Giubbileo accordano al Confessore la facoltà di prorogarlo a chi ha qualche impedimento per ricevere l'assoluzione Sacramentale, purchè però sia disposto ad eseguire quanto gli prescrive. Il Confessore adunque prescriva alla persona di abbandonare quanto prima l'occasione di peccato, e dopo un tempo congruo l'assolva eziandio dai riservati se ne ha in vigore della facoltà concessagli, come se non fosse passato il Giubbileo, e lo renda così partecipe di tanta grazia. Imperciocchè pel giudizio, incominciato per via della Confessione entro il tempo del Giubbileo, il Confessore ha diritto di compierlo, ed il penitente ha quello di riconciliarsi con Dio pel Sacramento. Così han dichiarato i Sommi Pontefici S. Pio V. Gregorio XIII. e Sisto V. per attestazione del Vega presso il Mazzucchelli *de Cas. reserv. disp. 1. q. 4. dist. 21. num. 81.*

Al 3. Anche questa persona può ricevere il Giubbileo quantunque avesse omissso con piena volontà le opere prescritte, anche con animo di non lucrare il Giubbileo, purchè ritratti il suo proponimento, e dentro il termine dello stesso Giubbileo incominci almeno la Confessione. La ragione si è, perchè da un canto non essendo scorso il termine può il Confessore prorogarle il Giubbileo, e dall'altro colla ritrattazione non è più volontario impedimento a compiere l'opere prescritte. Infatti questa persona è simile ad un infermo, od a chi ha qualche involontario impedimento per cui non può eseguire l'opere ingiunte, ai quali può il Confessore o commutare le stesse opere, oppure prorogarne l'esecuzione. Così il Pozzobonelli *de Poenit.* q. 6. a. 5. Si noti però, che stabilito il tempo dal Confessore, si deve entro di esso e compiere quanto prescrive il Giubbileo, ed anche la Confessione. Ma di ciò diremo allora, che parleremo delle facoltà accordate al Confessore in tempo di Giubbileo.

## C A S O VI.

Remigio per lucrare il Giubbileo si confessa, e poscia prima di compiere le opere prescritte cade sventuratamente in grave peccato. Cercasi se per lucrare il Giubbileo debba nuovamente confessarsi?

La Confessione è prescritta nelle Bolle dei Pontefici, ed è sempre necessaria quand'anche non prescritta in chi trovandosi in peccato mortale vuole acquistare l'indulgenza con certezza e sicurezza. È assai difficile la contrizione perfetta, ed è cosa dubbiosa se la confessione in chi è lordo di mortal colpa sia ricercata dal Pontefice se non per modo di condizione almeno per disposizione al conseguimento del Giubbileo, come lo è al ricevimento dell'Eucaristia. Se poi la confessione sia necessaria in chi ha nell'anima soltanto venialità, conviene ponderare l'espressioni della Bolla. È necessaria la confessione se viene ordinata come condizione, perchè non si riceve la grazia senza adempiere le condizioni, cui la grazia stessa è legata, e non è necessaria allora che viene prescritta per modo di disposizione, sì perchè la con-

fessione semplicemente detta s' intende dei peccati mortali, sì perchè sembra che tanto sia necessaria la confessione quanto lo è per ricevere l'Eucaristia, dal che ne deriva che siccome non siamo tenuti a confessarci prima di accostarci all' Altare qualora non siamo rei fuorchè di venialità, così non lo siamo per lucrare un' indulgenza, cui la confessione ci è imposta per sola disposizione. Benedetto XIV. nel suo Giubbileo ha tolta di mezzo ogni ambiguità dicendo: *Quum confessio Sacramentalis in hoc Jubilaeo sit opus injunctum, peragenda eadem erit etiam ab eo qui solis peccatis venialibus teneatur, si hoc Jubilaeum velit.* È poi certissimo, che una confessione sacrilega non basta, ma è necessario, che la confessione sia valida.

Ciò premesso, che dovrà dirsi nel nostro caso? Rispondo francamente che Remigio deve di nuovo confessarsi 1. perchè non avendo lucrato il Giubbileo deve per lucrarlo rimuovere da sè ogni obice, qual è il peccato, che dopo la confessione ha commesso; 2. perchè se ha colla prima confessione soddisfatto alla condizione ingiunta nella Bolla del Giubbileo, deve nullameno soddisfare alla disposizione necessaria per l'acquisto di esso; 3. perchè è difficile la contrizione perfetta, e quindi senza la confessione non può avere una morale certezza di aver acquistata la grazia. Così con altri Suarez *disput.* 52. *sect.* 3. la cui sentenza dice Benedetto XIV. essere appoggiata a solidi fondamenti.

#### C A S O VII.

Lo stesso Remigio ritorna dal suo Confessore, e s'accusa del suo peccato, ma non ottiene l'assoluzione. Acquistata ciò nondimeno la grazia del Giubbileo?

S' egli è veramente contrito, e se fu ingiustamente privato dell'assoluzione, risponde un dotto Autore, che ciò nullastante consegue il Giubbileo, perchè egli ha adempiuto, come si suppone, all'opere prescritte, perchè la Bolla del Giubbileo esige; che si depongano i peccati a piè del Confessore, ma non che vengano assolti, perchè finalmente potrebbe avvenire, che taluno contro sua volontà venisse privato della grazia del Giubbileo.

Quest' opinione per altro non mi pare sicura, tanto più, che vi sono degli Autori, ch' insegnano il contrario, eom' è il Pignatelli nel suo libro del Giubbileo del 1700 cap. 6. dub. 23. Per mio parere adunque dovrebbe Remigio avendo tempo ricorrere ad altro Confessore, ed in mancanza di tempo o di Confessori, pregar quello, cui si presentò, a prorogargli il Giubbileo, come può farsi a chi è legittimamente impedito. Egli per verità è appunto in tale circostanza, tanto non potendo essere assolto, quanto non volendolo iniquamente assolvere il Confessore.

## C A S O VIII.

Cercasi se quando il tempo del Giubbileo è di quindici giorni, in cui l' ultimo giorno suol cadere in Domenica, basti per lucrarlo il confessarsi in questa Domenica?

E' certo che per lucrare il Giubbileo non è necessario adempiere l' opere ingiunte coll' ordine stesso, che vengono indicate nella Bolla Pontificia. Così si raccoglie dalla pratica e consuetudine dei fedeli, e così sembra, che debba intendersi, poichè l' ordine non appartiene alla sostanza. Anche i Dottori sono concordi su questo punto ad eccezione di alcuni pochi, cioè del Cajetano, del Navarro, e di Natale Alessandro. Da ciò pertanto si deduce che la Confessione come opera ingiunta può differirsi alla Domenica, colla quale vien chiuso il Giubbileo, eccettuato però il caso, che fosse d'essa richiesta dallo stato della persona, vale a dire che le fosse necessario per rimettersi in grazia, poichè allora converrebbe che fosse premessa almeno all' ultima delle opere, che resta a praticarsi.

Ma se il Giubbileo viene accordato per due settimane, come si potrà lucrarlo nella Domenica terza? Questo giorno non deve considerarsi come principio di un' altra settimana? No, sì perchè questa terza Domenica per privilegio particolare si computa come il compimento della settimana precedente, secondo che insegnano il cardinal Delugo, ed altri, sì perchè la consuetudine istessa ottima interprete delle leggi e de' privilegi ha sempre approvato una tal dilazione.

Per altro è in pratica da suggerirsi, che la Confessione sia la prima delle opere ingiunte, onde poter con queste ottenere da Dio forza di meritare e maggior efficacia d'impetrare. S. Carlo Borromeo, e dopo di esso Benedetto XIV. nella sua Enciclica *ad Minores Poenitentiariorum* desiderava pure, che la confessione fosse premissa all'altre opere. Miglior cosa poi è il confessarsi una volta sul bel principio, e l'altra verso la fine del Giubbileo.

### C A S O IX.

Antonio ha eseguito tutte le opere prescritte, eccettuata la Comunione, ed essendo l'ultimo giorno mentre sta per accostarsi al sacro altare gli sovviene di aver inavvertentemente inghiottito un poco di acqua; pel contrario Giovanni fa la Comunione, ma inorine, perchè avendo commesso un peccato mortale dopo la Confessione, non si cura nemmeno di espiarlo colla contrizione, riputandolo peccato leggiero. Cercasi se Antonio possa supplire al difetto della Comunione per lucrare il Giubbileo, e se Giovanni lo abbia veramente lucrato?

Al 1. Antonio può ricorrere al suo Confessore, ed esposta la sua circostanza pregarlo a commutargli la Comunione in altra opera pia, od a prorogargli il Giubbileo. Se ha questa facoltà il Confessore per le persone legittimamente impediti, e per quelle che sono incapaci d'assoluzione, perchè non l'avrà per soccorrere ad Antonio che senza colpa, cioè per un difetto involontario non può ricevere il Giubbileo? Non è desso legittimamente impedito? Dunque può avere questa grazia.

Al 2. È certo presso tutti contro il Suarez, e l'Enriquez, che colla Comunione sacrilega non si può ricevere il Giubbileo, come con simile Comunione non si può soddisfare al precetto patquale, come pure definì Innocenzo XI condannando questa proposizione. *Praecepto Communionis annuae satisfit per sacrilegam Domini manducationem*. E per verità è mai da supporre che il Sommo Pontefice accordi ai sacrileghi la grazia e l'indulgenza del Giubbileo? Ma se la Comunione non è sacrilega, ed è soltanto informe, sarà ella sufficiente a



quest' effetto? Il P. Viva sostiene, che non può esserlo, perchè quantunque le altre opere ingiunte eseguite fuori dello stato di grazia possano giovare all'acquisto della grazia, ciò tuttavia non può dirsi della Comunione, la quale giova soltanto allora, che nodrisce l'anima spiritualmente, ed in conseguenza, quando è piamente e santamente fatta. Contuttociò mi pare nel nostro caso, che si debba distinguere col Tournely, e con qualche altro Autore. Se Giovanni non ebbe verun dolore di quel peccato, egli non ha per verun conto lucrato il Giubbileo, perchè l'ultima opera dev'essere fatta in grazia così, come tutti confessano, che non suffraga in ciò veruna ignoranza anch' invincibile. Se poi ebbe quel dolore, il quale unito alla Comunione produce *per accidente* nell'anima la grazia prima, com'insegnano i Teologi di comune consenso, egli in tal caso ha lucrato l'Indulgenza, perchè ha fatto una Comunione utile e fruttuosa, e con essa si è posto in grazia. Questa distinzione però non si oppone punto alla dottrina del P. Viva, conciossiacchè egli parla della Comunione informè, e tale non è quella, che sebbene *per accidente* nullameno conferisce la vita e la grazia.

## C A S O X.

\* Andrea udendo essere stato pubblicato il Giubbileo stabilisce di non intervenire alle Processioni, ed invece di visitare le Chiese. Cercasi se possa omettere d'intervenire alle Processioni, e possa ad esse supplire colla visita delle Chiese?

Le Bolle de' Sommi Pontefici, colle quali essi pubblicano il Giubbileo, ordinariamente comandano agli Ordinarij, ed a quei tutti, che han cura di anime, d'intimare al Clero ed al popolo di fare solenni Processioni. Contuttociò osservando il prescritto delle Bolle medesime, pur si vede, che non v'è obbligo preciso d'intervenire alle Processioni, poichè parlano coll'alternativa: *qui processioni interfuerint, aut Ecclesias visitaverint*. Può dunque Andrea lucrare il Giubbileo visitando le Chiese senza intervenire alle Processioni. Si deve però sempre osservare il tenore dell'Apostolica concessione,

perocchè può darsi, che il Sommo Pontefice ricerchi - e l'una e l'altra azione, e può darsi, che dispensi da alcune visite quei tutti, ch'intervergono ad una sola processione, e da tutte le visite quei che intervergono a due od a tre processioni.

## C A S O X L.

Lucillo omette una sola delle visite delle Chiese, e Terenzio ne visita due in un giorno, e due in un altro. Cercasi 1. Se acquistino il Giubbileo. 2. Se il Confessore possa per giusti motivi minorare il numero delle visite. 3. In che consistano queste visite?

Al 1. Nè Lucillo, nè Terenzio lucrano il Giubbileo. Il primo manca ad una condizione voluta dal Pontefice, la quale deve strettamente osservarsi; ed il secondo non adempie parimenti la condizione, come insegnano più comunemente i Teologi col Navarro. Difatti la pratica costante dei Fedeli, interprete legittima delle leggi, come viene stabilito nel cap. 8. *de Consuetudine* dichiara che le quattro visite debbono farsi tutte in un solo giorno, e che quindi non acquista il Giubbileo, chi le divide in due o più giorni. Benedetto XIV. nella sua Enciclica *In hac Constitutione* così apre la sua mente: *Diem intra quem Basilicarum visitatio compleri debet liberum est incipere, sive a vespere diei praecedentis usque ad vespertina crepuscula sequentis diei, sive a media nocte ad mediam noctem*. Si può dunque ricevere il Giubbileo tanto-facendo le visite dai primi vesperi fino ai secondi di un solo giorno, quanto facendole dall'una all'altra mezza notte, e non altrimenti.

Al 2. Il Vescovo non solo può, ma anche deve ai Confessori accordare la facoltà di minorare il numero delle visite, quando lo esigano giusti motivi, e ciò perchè, non potendo egli per se medesimo invigilare a tutte le cose, è necessario, che ne commetta ad altri più minuta di esse la cura, onde non avvenga, che taluno resti privo della grazia del Giubbileo, od ansioso ed incerto intorno al conseguirla. Ciò si raccoglie eziandio dalla pratica costante della Chiesa, secondo la quale i Vescovi concedono tali facoltà, che vengono poi dai Confessori dispensate.

Al 3. Le visite consistono in portarsi alle Chiese destinate, ed ivi trattenersi colla mente a Dio e colla recita delle preghiere. È molto conveniente, che il viaggio stesso sia fatto con sentimenti di pietà, ma questo non è necessario. Non è neppur necessario, che le visite sieno fatte in istato di grazia, il che però è desiderabile, ma è ben necessario, che l'anima abborrisca e detesti il peccato, ed è necessario lo stato di grazia, quando la visita è l'ultima opera, che si pratica di quelle prescritte. Il viaggio può farsi a piedi, ed a cavallo, benchè è certo, che una maggior molestia e fatica ha presso Dio il suo peso. L'orazione poi non deve essere soltanto mentale, ma anche vocale, poichè Benedetto XIV. nella sua Costituzione *Convocatis* dice: *qui sola mente ad fines designatos devote orare voluerit, laudandus est; aliquam tamen etiam vocalem orationem adjungat*. Se il Sommo Pontefice non determina le preghiere da recitarsi, si dovranno dire almeno 5. volte il *Pater* e l'*Ave*. Può bastare una preghiera minore, ma se Dio nel Giubbileo versa a larga mano la sua grazia, chi mai avrà ad essere ristretto nel pregarlo? Finalmente è cosa assai ben fatta, ch' almeno nella visita della prima Chiesa si preghi per tutti quei motivi, che vengono dal Pontefice espressi, sebbene ciò non sia di necessità, e basti il pregare per essi generalmente.

## C A S O XII.

Un ricco signore sapendo esservi l'elemosina fra le opere ingiunte, la fa tenuissimamente. Cercasi 1. Se basti qualsivoglia limosina in qualunque genere di persone per lucrare il Giubbileo. 2. Se debbano farla anche gli stessi veri poveri. Se basti la limosina fatta ad un finto povero?

Al 1. Sostiene il Pasqualigo q. 133. che qualunque piccola limosina basti in qualsivoglia persona, perchè chi dà una piccola cosa in limosina adempie alla legge di far limosine. Contraria però è la sentenza di altri Dottori, poichè la limosina nel Giubbileo viene come tutte le altre opere prescritta secondo le regole della prudenza. Chi dirà mai, che operi prudentemente un ricco si-

gnore, che potendo dare dieci zecchini dà solo due soldi? Vi sono poi dei Teologi i quali vogliono; che sieno ponderate le parole della Bolla Pontificia, e questa sembra l'opinione più probabile. Talvolta il Pontefice dice: *Qui dederit eleemosynam*, ovvero, *Qui dederit juxta devotionem et arbitrium*, oppure *Prout cuique sua devotio*; e talvolta così si esprime: *Qui dederit eleemosynam quantum pro sua cuique facultate visum fuerit*. Nei primi casi lucra il Giubbileo anche quegli, che fa un' elemosina minore di quello comportano le sue forze, ma non nell'ultimo, in cui si vuole, che sia corrispondente alle facultà.

Al 2. È di parere il Navarro, che la prescrizione della limosina non sia fatta pei veri poveri, e pei Religiosi, che sono incapaci di osservarla, ma gli altri Dottori comunemente insegnano, che senza la limosina quando non venga questa in altra pia opera cangiata, non si possa lucrare il Giubbileo. La ragione ch'apportano si è, che la limosina forma parte delle condizioni, colle quali vien concesso il Giubbileo, cosicchè in quella guisa, che non si può lucrarlo omettendo la Comunione ed il digiuno, così non si può acquistarlo tralasciando la limosina. Aggiungono, che niuno è tanto povero da non poter dare nemmeno un soldo. Questa opinione sembra la più sicura. Che se vi fosse un tal povero, che nulla affatto potesse dare, allora dovrebbe il Confessore commutargli la limosina in altra pia opera. Il Pontefice non può giammai volere l'impossibile, e quindi siccome intende ch'agli infermi venga cangiato il digiuno, così deve crederci, che voglia pei veri poveri incapaci a far limosina, che questa opera pia venga loro commutata in altra santa azione, onde per involontario difetto non restino privi di tanto tesoro.

Al 3. È comune dottrina, che colla limosina si trasferisce il dominio. Ma ciò non si avvera, allorchè la limosina è fatta ad un finto povero, poichè non s'intende di darla ad un falso, ma ad un vero bisognoso. Dunque non è limosina quella che taluno ingannato dispensa a chi non è povero. Basta ella poi a lucrare il Giubbileo? Rispondo di sì, perchè per limosina secondo il sentimento della Chiesa s'intende qualunque cosa

vien data con intenzione di far del bene al prossimo, e di sollevare la mendicizia. Chi pertanto fa limosina ad un ricco, che crede povero, adempie al dover suo, perchè intende di soccorrerlo, e non di aumentare ciò, che ha. Acquista dunque il Giubbileo anche chi dispensa il suo ad un finto bisognoso, e lo acquista anche dispensandolo ad un Angelo sotto forma di mendico. Aggiungo, che in tali casi supplisce misericordiosamente il Signore, come supplisce qualora il difetto nell'opera pia non dipende dagli uomini, ma è oontro la loro volontà.

## C A S O XIII.

\*\* Alessio abbonda nell'elemosine, sì perchè altri adempiano le opere prescritte, che omette, sì perchè facciano con divozione quelle ch'egli ha malamente fatte. Cercasi se acquisti il Giubbileo?

S. Tommaso 4. *Sent. dist. 20. a. 3. q. 2. ad 3.* dimostra, che per lucrare l'Indulgenze è necessario compiere le opere, per le quali vengono concesse. S. Cipriano *Epist. 10.* vuole, che si dia l'indulgenza e quei fra i caduti, *quos ipsi*, cioè i Confessori, cui indirizza la lettera citata, *videtis, quos nostis, quorum poenitentiam scitis*. E più chiaramente ripete la medesima cosa nel *lib. de lapsis*, scrivendo: *Si precem toto corde quis faciat, si veris poenitentiae lamentationibus, et lachrymis ingemiscat, si ad veniam delicti sui Dominum justis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest . . . Poenitenti, roganti, operanti potest clementer ignoscere*. Similmente parlano gli altri santi Padri a senso di quanto fu prescritto da varj Concilj, e secondo la formula, ch'usavasi anticamente di concedere l'Indulgenza, cioè *vere poenitentibus*, colle quali parole, come nota il Cajetano *Tract. 10. de suscipient. Indulg.* viene senza dubbio a significarsi *Indulgentiam non consequi poenitentes negligentes, sed poenitentes sollicitos, qui soli sunt veri poenitentes*.

Ora, che dovrà dirsi di Alessio? Se l'ommissione di una anche piccola parte sostanziale dell'opere ingiunte fa sì, che non si acquisti il Giubbileo, potrà mai egli lucrarlo? Dice il Pignatelli *cap. 5. dub. 7. Jubil.* » che

» se per l'acquisto dell' Indulgenza s' imponesse la recita d' un Rosario , chi tralasciasse un' *Ave Maria* non conseguirebbe l' Indulgenza , consistendo il Rosario in un certo numero d' *Ave Maria*, delle quali toltane una, si distrugge la forma dell' opera ingiunta. Non così » per altro se la parte tralasciata non sia sostanziale, ma » accidentale , allora tal mancanza siccome non toglie la » sostanza dell' opera , così non toglie la forma con la » quale , è conceduta l' Indulgenza , come se nell' uffizio » si omette la recita di un' *Ave Maria* , quando l' Uffizio fosse l' opera ingiunta ». Se così è chi può determinare con certezza qual omissione impedisca il frutto del Giubbileo ? Quello ch' è certo presso di tutti egli è , che un' omissione volontaria anche di piccola cosa , fa sì che non si acquistino l' Indulgenze. Alessio dunque s' inganna se pretende con omissioni , e con opere malamente fatte di lucrare la grazia del Giubbileo.

S' aggiunga , che le opere buone malamente fatte si convertono in peccati , come vedremo nell' articolo *Orazione* , perchè contrarie allo spirito della Chiesa , che le comanda , e che per lo meno si devono giudicare come non fatte. Ma Alessio risponde che colle sue limosine abbondanti supplisce a tutto. Felici i ricchi , se ciò fosse vero ! L' opere prescritte , come dimostra il Suarez 3. p. tit. 4. dist. 53. §. 1. num. 7. importano un' obbligazione personale in chi vuol conseguire il Giubbileo. Le Bolle de' Pontefici ordinano , che si prieghi , che si digiuni , che si visitino le Chiese se si vuol acquistare l' Indulgenza , e non che si faccia pregare , digiunare , ec. L' elemosina sola può farsi per l' altrui mano , se per altro la concessione Apostolica non richiede anche l' azione della persona. Così il Pignatelli l. l. dub. 4. Ecco tolto l' inganno di Alessio , e confermato sufficientemente come non lucra il Giubbileo.

#### G A S O XIV.

Emilio pubblicato il Giubbileo ricorre al suo Parroco , e gli dimanda 1. Qual sorta di digiuno sia necessario per lucrarlo. 2. Se debbano digiunare anche i dispensati dal digiuno Ecclesiastico per guadagnarlo. 3. Quan-

do debbasi digiunare, cioè in qual tempo, ed in quali giorni? Cosa dovrà il Parroco rispondere?

Al 1. Risponderà il Parroco, che si ricerca il digiuno stesso, che nella Quaresima, ed in altri giorni viene prescritto dalla Chiesa. Nè si può dubitare che i Romani Pontefici ricerchino un digiuno diverso, quando essi non istabiliscono null'altro di particolare intorno a ciò. Quindi siccome in certi paesi si soddisfa al precetto del digiuno ecclesiastico, mangiando ova e latticinj permessi da una legittima consuetudine, così in quei paesi medesimi con tale digiuno si può lucrare il Giubbileo. Lo stesso si deve dire di chi per giusto motivo fa la colazione sul mezzo giorno, e poi cena la sera.

Al 2. Quanto ai giovanetti non per anco giunti all'età di vent'anni risponderà il Parroco, che sono obbligati al digiuno, se vogliono essere partecipi di questa grazia, quando per altro o per troppa debolezza, o per altro notabile incomodo non sieno impotenti a digiunare, nel qual caso potrà il prudente Confessore cangiar loro il digiuno in altra opera pia. Lo stesso deve dirsi di quei che per età, o per fisiche indisposizioni non possono affatto digiunare. L'impotenza non fa sì, che si possa omettere l'opera ingiunta, ma è necessaria la commutazione dell'opera, perchè l'opera stessa è la condizione della concessione.

Quanto poi ai poveri, agli agricoltori, ed agli artefici, che sono scusati dal digiuno ecclesiastico, o perchè non possono unire una sola comestione, o perchè digiunando non possono tollerare quelle fatiche colle quali sostentano se medesimi, e le loro famiglie, sebbene vi sia qualche Autore per altro benigno, che gli esenti dal digiuno del Giubbileo, nondimeno risponderà il Parroco, che la più sicura e più comune dottrina si è, che a tali persone non si possa commutare il digiuno in altra opera, qualora senza notabile incomodo possano conciliare colla fatica il digiuno, oppure omettere il lavoro e digiunare. Quanti per verità non lasciano il loro mestiere per divertirsi, o per andare all'osterie ad ubbriacarsi? E non potranno lasciarlo per digiunare onde diventar partecipi di tanta grazia?

Al 3. Risponderà, che si deve digiunare entro il

tempo stabilito del Giubbileo, entro la stessa settimana, e nei giorni nei quali il digiuno è prescritto. Quindi, se il Giubbileo comprende due settimane, non l'acquista chi digiuna due giorni della prima ed uno della seconda settimana o viceversa, e così chi in luogo del mercoledì digiuna il giovedì. La ragion'è. 1. perchè ben ponderate le parole delle Bolle Apostoliche si conosce evidentemente, siccome concordemente dichiarano i Dottori, che i Sommi Pontefici ricercano il digiuno in una sola settimana, e nei giorni di Mercoledì, Venerdì e Sabato, poichè dicono sempre: *Qui feria IV. VI. et sabbato primae vel secundae hebdomadae, ovvero alterius ex duabus hebdomadis jejunaverint*. 2. Perchè lo scopo del Pontefice si è, che col digiuno venga mortificata la carne, al che non poco giova il succedersi i digiuni l'uno all'altro prossimamente. 3. Perchè i digiuni del Giubbileo sono simili a quelli dei quattro Tempi, che secondo tutti debbono osservarsi entro una stessa settimana.

Ma se in questi tre giorni occorresse una festa, oppure fosse il Giubbileo in tempo pasquale, si potrebbe diffirire il digiuno ad altro tempo, o commutarlo in altre opere pie? No, perchè sebbene i sacri Canonici non comandino il digiuno nei giorni più solenni, tuttavia lo permettono in qualunque giorno per esercizio di virtù. Può per altro l'ordinario mutare il giorno, e stabilirne un altro per facilitaré così l'acquisto dell'Indulgenze. Quanto al tempo pasquale si osservi, che Urbano VIII. concesse il Giubbileo straordinario appunto in detto tempo, ingiungendo i tre consueti giorni di digiuno, e che lo stesso fece nella proroga del Giubbileo del 1634.

#### C A S O XV.

\* Taziano pensa di soddisfare ai digiuni con quei delle quattro Tempora di estate, giacchè quella settimana è compresa nel tempo del Giubbileo, che gli fu prorogato legittimamente, e di soddisfare alla Comunione adempiendo il precetto pasquale. Cercasi se rettamente?

La risposta a questo quesito si raccoglie dalla Lettera, che in lingua italiana pubblicò l'immortale Benedetto XIV. la quale incomincia *Fra le fatiche*. Dopo



aver egli riferito le varie sentenze dei Teologi su tal punto soggiunge: » Sembra però più equa l'opinione, che » niega potersi lucrare l'Indulgenza con quelle opere, a » cui taluno è per altro titolo tenuto, quando chi im- » partisce l'Indulgenza espressamente non dica, potersi » essa lucrare anche con tali opere; come sarebbe, se » fra l'ingiunte opere ponesse i tre digiuni, e volesse » si facessero nelle quattro tempora, v. g. di Settem- » bre ». Taziano è dunque in errore pensando di soddisfare ai digiuni con quei prescritti nelle quattro Tempora, e lo è similmente volendo soddisfare alla Comunione con quella, cui è tenuto pel precetto pasquale.

Debbono anzi i Confessori avvertire, che nel commutare le opere ingiunte, quando il bisogno l'esige, non devono giammai prescrivere altre opere, cui il penitente per altro titolo è tenuto a prestare. Soggiunge perciò lo stesso Sommo Pontefice: » Non possono cangiarsi al Penitente ( le visite ) in opere pie, cui per altro titolo è » tenuto prestare, mentre qui trattasi di surrogazione, e » secondo la regola stabilita la cosa surrogata debb'essere della stessa natura ed indole con quella, a cui » viene sostituita. Se adunque la visita delle Basiliche è » una cosa libera e non comandata da verun precetto, » ma è un nuovo peso aggiunto pel conseguimento della » indulgenza, l'opera surrogata non sarà della stessa natura e specie, se già cade sotto precetto, quando sia » del numero di quelle opere, a cui il Penitente per altro titolo è tenuto ». Da questa dichiarazione maggiormente risplende l'errore in cui versa Taziano.

## C A S O XVI.

\*\* Agostino in tutte le settimane, che continuò il Giubbileo, replicò tutte le opere ingiunte, perchè ha sentito da un Predicatore, che chi ha ricevuto il Giubbileo torna nello stato in cui era dopo il Battesimo, nè ha bisogno di fare altra penitenza. Cercasi se sia meglio il replicare l'opere prescritte di quello sia il farle una sola volta, e se sia vera la dottrina del Predicatore?

È meglio replicare l'opere ingiunte di quello sia farle una sola volta, non già, come osserva San Tomma-

so 4. *Sent. dist.* 20. q. 1. a. 5. q. 2. ad 4. perchè si possa lucrare più volte la medesima Indulgenza, sebbene l'Indulgenza del Giubbileo si possa ricevere più d'una volta durante l'anno santo come si è riflettuto nel Caso III., ma perchè una tal ripetizione può giovare per una più compita ed esatta soddisfazione, e per una disposizione ad ottenere con maggior merito l'Indulgenza. Può anche dirsi, che nella prima ed anche nella seconda volta non sia taluno sufficientemente disposto, sicchè ripetendo le opere nella terza o nella quarta lucrì con maggior frutto la grazia. Tal è perciò la pratica delle persone pie dietro a ciò che scrive Bonifazio VIII. cap. *Antiquorum Extr. de poenitent., et remission.* ove dice: *Unusquisque tamen plus merebitur, et indulgentiam efficacius consequetur, qui Basilicas ipsas amplius, et devotius frequentabit.* Per questa parte dunque è lodevole Agostino.

Dovè ha poi ritrovato il Predicatore la dottrina suesposta? Non nella Scrittura, nè nella Tradizione, nè la Chiesa l'ha unquema insegnata. Che se taluno pel Giubbileo ritorna allo stato, in cui era dopo il Battesimo, quanti per altro sono quei, che per mancanza delle disposizioni dovute non arrivano a conseguirlo, oppure parzialmente soltanto l'ottengono? La dottrina del Predicatore è tale, che distoglie dal far penitenza, o ne diminuisce lo spirito, sicchè da questo lato merita di essere proscritta. Avrebbe egli dovuto piuttosto imitare il Precursore Battista, il quale nel predicare il grande Giubbileo a tutto il Mondo pronunciò: *Poenitentiam agite, appropinquavit enim Regnum Caelorum.* Matth. 3. Nè con linguaggio diverso parlò Gesù Cristo medesimo. Ed intendono forse diversamente i Sommi Pontefici nell'usar della facoltà loro accordata dal Redentore? Essi dispensano l'indulgenze per soccorrere alla nostra infermità, ed affinchè possiamo soddisfare a quella penitenza, che per la brevità della vita non possiamo compiere. Questo Predicatore è di quei, che vengono da S. Basilio assomigliati a quegli Osti che mescolano coll'acqua il vino, guastando la purezza della dottrina colle loro stravaganze: *Couponum instar adulterant, et corrumpunt, proprii ingenti commenta permiscuentes ad perniciem audi-*

torum . . . . Per blandiloquia , et suaves sermones as-  
sentando alunt ipsorum vitia in perditionem , per haec  
enervantes austeritatem , et vigorem Scriptorum vitio-  
sos utiliter perstringentem , ad auditorum subversionem  
enarrantes multimodam erga homines benignitatem plane  
ineruditam ; condonationes item peccatorum nullo di-  
cretionis sale conditas , et alia quaedam ad capiendam  
occultorum gratiam , quibus maximo opere effaeminant a-  
nimas eorum , qui studiose voluptates consecantur : Si de-  
ve quindi avvertire Agostino , che se la dottrina del Predi-  
catore non è del tutto falsa , ella è però sconsigliata , e  
che per quanto fosse sicuro di aver ricevuto il Giubbileo  
( sicurezza che non può aversi senza una particolar ri-  
velazione ) egli nondimeno , e tutti i Cristiani ; ancora  
non devono credere , come dice S. Antonino 1. p. tit.  
10. cap. 3. §. 3. che *propter has indulgentias genera-  
les minus teneantur agere poenitentiam in hac vita* , do-  
vendo anzi essere tutta l'intera vita del Cristiano una  
non interrotta penitenza , come dichiarò il sacro Conci-  
lio di Trento nella sessione 14. *Tota vita Christiani  
perpetua poenitentia esse debet.*

## GIUBBILEO

*Quanto alla potestà concessa ai Confessori di assolvere  
dalle Censure , e dai Casi riservati.*



### CASO I.

\* **C**ercasi 1. Se qualunque Sacerdote abbia nel tem-  
po del Giubbileo la facoltà di assolvere. 2. Se i Sacer-  
dotti Confessori possono assolvere dalle Censure , ed an-  
che dall'eresia. 3. Se possano pure assolvere dai pecca-  
ti riservati al Vescovo ?

Ritenuto mai sempre , che debbasi aver riflesso alle  
Bolle , con cui i Sommi Pontefici pubblicano , od esten-  
dono a tutto il mondo la grazia del Giubbileo , rispon-

deremo ai quesiti proposti dietro a quanto si è finora praticato. Imperciocchè siccome le facoltà dei Confessori dipendono in questa parte dalle disposizioni del Pontefice, così si deve stare sempre alla lettera della Bolla Apostolica, nè si può usare di un potere maggiore di quello ch' in essa è concesso.

Al 1. È certo, che tre sono i privilegi, che ordinariamente sono annessi al Giubbileo. Il primo accorda al penitente d' eleggersi il Confessore; il secondo accorda al Confessore la potestà di assolvere dalle censure, e dai casi riservati; ed il terzo accorda allo stesso Confessore la facoltà di commutare i voti. Ma se il penitente può eleggersi il Confessore, può egli ricorrere ad un Sacerdote non approvato dall' Ordinario per il ministero delle Confessioni, cosicchè nel Giubbileo possano tutti i Sacerdoti indistintamente ricevere i penitenti, ed assolverli dai lor peccati? No, anzi non basta l'approvazione generale, perchè il Vescovo può stabilire i Confessori del Giubbileo, ed omettere gli altri. Quindi gli ommessi possono assolvere soltanto come assolvevano senza il Giubbileo, ma non possono dispensare i privilegi del Giubbileo. La scelta dunque del Confessore che si accorda ai penitenti è riferibile soltanto a quei, che sono ammessi ed approvati dall' Ordinario del Giubbileo, e non per tutti i Confessori ch' esercitano questo santo ministero, e molto meno per quei Sacerdoti, che non hanno veruna approvazione.

Al 2. I Confessori approvati come sopra possono assolvere dai casi compresi nella Bolla *Coenae*, dalla scomunica incontrata pel duello, per l'aborto procurato, per l'ingresso nei Monasteri di Monache, dalla sospensione incorsa per l'Ordinazione senza titolo, o prima dell'età legittima, e da quella stabilita contro quei che introducono le femmine nei Chiostrì dei Regolari, dall'interdetto annesso per gius a qualche colpa, ec. ma non dalla eresia esternata. Ci sono degli Autori, i quali pretendono, ch'essendo compreso nei casi della Bolla *Coenae* quello dell' Eresia possano assolvere anche da questo delitto i Confessori del Giubbileo, e ciò tanto più, quanto che sapendo i Sommi Pontefici che vi sono gravissimi Dottori, i quali tengono la parte affermativa, non ne

hanno giammai fatta un' espressa eccezione. Ma s' ingannano a partito, essendo il caso dell'eresia di tal natura, che ha una stretta e gravissima riserva nel gius, nè può venir compreso nella facoltà generale di assolvere dai casi della Bolla *Coenae*. Ciò è chiaro dal Decreto di Alessandro VII. nella Congregazione del S. Uffizio del dì 23 Marzo 1656, ove dice: *Facultatem absolvendi ab haeresi in Jubilaeis, vel aliis similibus concessionibus non censi comprehensam, nisi expressis verbis concedatur facultas absolvendi ab haeresi*. Lo stesso pure dichiarò Benedetto XIV. nella sua Bolla *Convocatis* e nella sua Lettera *Fra le fatiche* al num. 85. A maggior convincimento riferirò qui le parole stesse del lodato sommo Pontefice Benedetto XIV. quali si leggono nella sua quarta Notificazione num. 13. » Essendo giunto alla nostra notizia, essersi in occasione di altri simili Giubbilei ec- » citata in questa nostra città la controversia, se dando » sì, come si dà nel presente Giubbileo, la facoltà al » Confessore eletto di assolvere dalle censure, e delitti » benchè gravi ed enormi, e benchè riservati alla S. » Sede nella Bolla *In Coena Domini*, intendasi conceduta la facoltà di assolvere nel foro della coscienza dall'eresia estrinsecata, ed esservi stato chi ha sostenuto » la parte affermativa con protesta di volersene servire, » quando si fosse dato il caso, e vi fossero concorse le » dovute circostanze; con questa nostra Notificazione pale- » lesiamo, che sebbene la controversia si trovi agitata » fra Teologi e Canonisti, ed alcuni sieno per la parte » negativa, altri per l'affermativa, come può vedersi » nel P. Diana ec. Dipendendo però tutto il punto dalla » volontà del Sommo Pontefice, ed essendosi i Papi es- » pressi, che concedendo nei Giubbilei la facoltà di as- » solvere, non intendono di comprendere nella loro con- » cessione la facoltà di assolvere dall'eresia per essere » questo delitto gravissimo, e degno di nota speciale se » non dichiarano chiaramente e colle precise parole di » dare facoltà di assolvere dall'eresia; non v'è chi » non vegga, che quando nel Giubbileo, come succede » nel caso nostro, non si dà espressamente, e con pre- » cise parole la facoltà di assolvere dall'eresia illauecan- » do egli in questa maniera la propria coscienza, e non

8

» isciogliendo quella del Penitente, come i Sommi Pontefici Clemente VIII. Paolo V. ed Urbano VII. si sono chiaramente protestati contro di coloro, che senza la facoltà ardiscono assolvere da' casi e censure alla Sede Apostolica riservate ».

Al 3. Alcuni Autori appoggiati a quella Regola del gius, ch'è la 53. in 6. *cui licet, quod est plus, licet et quod est minus*, argomentarono francamente che i Confessori nel Giubbileo potendo assolvere dalle Censure, e dai peccati riservati al Sommo Pontefice, possono con più ragione assolvere dai peccati, che sono riservati ai Vescovi. Quanto è vera la loro dottrina, altrettanto è falsa la ragione, con cui l'insegnano. Vi sono dei Regolari, che pei loro privilegi possono assolvere dai casi riservati al Papa, e non possono assolvere da quei riservati ai Vescovi. La facoltà di assolvere dipende dalla volontà del Superiore, il quale può accordarla per un gravissimo peccato, e non accordarla per un peccato men grave. Possono sì i Confessori assolvere durante il Giubbileo dai casi riservati ai Vescovi, ma lo possono, perchè il Sommo Pontefice concede loro tal facoltà. Nè si presume giammai, ch'una tal concessione sia pregiudiziale ai Vescovi. Imperciocchè il Papa primieramente in accordarla non fa, che usare del proprio diritto, senza violare l'altrui; e secondariamente commette ai Vescovi medesimi l'esecuzione della sua grazia, i quali d'altronde possono commetterla a quei Confessori che vogliono. Egli, il Papa, è anzi discreto e moderatissimo nell'usare del proprio diritto, poichè usa di esso nella sola circostanza del Giubbileo, e lo usa impartendo ai Confessori la facoltà di assolvere anche da peccati più enormi, anzi dai gravissimi ancora quali si leggono riservati a se medesimo nella Bolla in *Coena Domini*. Non han diritto adunque i Vescovi di lagnarsi, nè tale facoltà si può appellare di pregiudizio alla loro giurisdizione.

## CASO II.

\* Simplicio fautore degli Eretici, Fabio, nominatamente scomunicato nel tempo del Giubbileo si presenta ad un Confessore approvato, ed esposte le loro colpe, vengono licenziati senz'assoluzione, sebbene fossero pienamente disposti a riceverla. Cercasi se il Confessore poteva assolverli validamente?

La riserva dell'Eresia estrinseca non si estende ai ricevitori e fautori degli Eretici, nè a quelli che tengono, o stampano i loro libri, nè a quei finalmente, che intorno alle cose di fede dubitano sospendendo il loro giudizio. Imperciocchè se per l'eresia si ricerca l'errore dell'intelletto, e la pertinacia per parte della volontà, non possono dirsi eretici quei, che in qualunque modo li favoriscono senza abbracciare l'errore lor massime. Dunque poteva il nostro Confessore assolvere Simplicio, poichè per la Bolla del Giubbileo era fornito delle opportune facoltà. Così comunemente gli Autori.

Quanto poi a Fabio, dico parimenti, che in virtù del Giubbileo potea essere assolto, purchè *infra praescriptum tempus satisfecerit, aut cum partibus concordaverit*, come si esprime la Bolla *Benedictus Deus* di Benedetto XIV. Difatti desso pure non è eretico, e per ricevere il beneficio dell'assoluzione non gli resta, fuorchè soddisfare la persona che ha offeso, cioè restituire la fama o la roba pel cui rubamento o lesione è stato scomunicato, e comporsi colla parte ingiuriata. Che se Fabio non poteva soddisfare, il Confessore in tale circostanza prima di assolverlo poteva da lui ricercare una cauzione, e contentarsi anche del giuramento che soddisfara. La ragion si è, perchè quando il Pontefice dice *satisfacta parte* s'intende sempre nel modo, che può il penitente, nè si deve giammai ritenere ch'egli esiga una condizione impossibile.

## CASO III.

Un Confessore ritiene di poter nel tempo del Giubbileo dispensare dalle irregolarità come può assolvere dalle censure. È vera quest' opinione ?

Quest' opinione secondo la comun dei Teologi è falsa relativamente alle censure , che nascono *ex defectu* , e viene ammessa dal Soto e dal Corduba per le censuræ , che hanno la loro origine dal delitto. Le ragioni sulle quali s' appoggiano i detti Teologi sono 1. perchè l' irregolarità *ex delicto* è una specie di censura , e perciò deve intendersi compresa nelle facoltà del Giubbileo ; 2. perchè quand' anche non fosse una censura è tuttavia una pena ecclesiastica , dalla quale si può assolvere nel Giubbileo , permettendosi l'assoluzione dalle censure , e dalle pene inflitte dalla Chiesa. Ma la contraria opinione difesa dal Suarez e da moltissimi altri è la più sicura. Ritengono quindi questi Teologi , che il Confessore non possa togliere nel Giubbileo se non quelle Irregolarità ; che cadano da se medesime coll'assoluzione dalla censura , oppure quelle , sopra le quali il Pontefice espressamente accorda la facoltà. Le ragioni , che riferiscono sono le seguenti. 1. Le Bolle del Giubbileo concedono la potestà di assolvere dalla censura ; ma la irregolarità nè è censura , nè può dirsi censura , come raccogliesi dal cap. *Quærenti* 20. *de verb. significat.* ; dunque non è compresa fra le facoltà del Giubbileo. 2. Tali Bolle concedono la facoltà di assolvere , ma non di dispensare ; ma così è che le irregolarità si tolgono colla dispensa , e non coll'assoluzione ; dunque ec. 3. L' opinione contraria s' oppone al diritto , alla tradizione degli antichi Dottori , alla pratica della Curia Romana , ed alla stessa ragione , e la notificazione di Clemente X. del dì 1. Feb. 1675. non ci lascia alcun dubbio , poichè in essa dice il Pontefice *se non intelligere aut dispensare , aut dare facultatem dispensandi , aut habilitandi , et in pristinum statum restituendi , quæ ad irregularitatem publicam , aut occultam , vel notam , defectum , incapacitatem , et inhabilitatem , quomodocumque contractam spectant , nequidem in foro conscientiae*. Che se nelle Bolle Apostoliche



del Giubbileo si fa menzione di pene, non si devono intendere giammai con questo nome l'irregolarità, ma bensì altri generi di pene, v. g. quelle stabilite per l'apostasia dei Religiosi, come hanno appunto concesso Clemente X. Benedetto XIII. e Benedetto XIV. Dissi per altro, quando il Pontefice non accorda espressamente tal facoltà; poichè Benedetto XIV. nella sua Costituzione *Convocatis* nell'anno del suo Giubbileo concesse di togliere l'irregolarità nata dalla violazione occulta delle censure.

## CASO IV.

Un altro Confessore pretende di poter assolvere nel tempo del Giubbileo la complice del suo peccato disonesto. È egli vero?

Lo affermano alcuni, purchè non vi sia pericolo di ricaduta. Dicono questi, che il Confessore investito delle facoltà del Giubbileo è delegato Ponteficio, sicchè per conseguenza può assolvere tutti quei, cui può lo stesso Pontefice assolvere. Ma chi può mai seguire siffatta sentenza? Affinchè il Confessore possa validamente assolvere, egli è chiaro, che dev'essere approvato, ed avere la potestà di giurisdizione su quelle persone, delle quali ascolta le confessioni. Ma chi è mai, che non sappia essere vietato di assolvere la sua complice di turpe delitto? Benedetto XIV. nella sua Costituzione *Sacramentum Poenitentiae* ha levato *ipso jure* a qualunque Sacerdote fuori del caso di estrema necessità qualsivoglia giurisdizione in ordine al complice, ed ha dichiarato affatto nulla l'assoluzione data dal complice Confessore. Ha anzi espressamente dichiarato nell'indicata sua Bolla, che *nec etiam in vi cujuscunque Jubilaei* possa mai chicchessia assolvere il complice in peccato disonesto fuori del punto di morte, *utpote quo in hujusmodi peccati, et poenitentiae genere, jurisdictione careat, et absolventi facultate a nobis privatus existat*. Dunque è falsa l'opinione del nostro Confessore.

## CASO V.

\* Un altro Confessore crede di poter togliere le riserve e le censure nel tempo del Giubbileo anche fuori del Sacramento della Penitenza. È vera o falsa la di lui opinione?

È falsa, nè può togliere la riserva, o la censura fuori del Sacramento se non il Superiore, che fece la riserva stessa, o fulminò la censura. Ciò è evidente dalle Bolle stesse del Giubbileo emanate da più Sommi Pontefici. Per non essere di troppo prolisso riferirò quanto ha dichiarato Sisto V. e Benedetto XIV. il primo de' quali così parla: *auditis diligenter Confessionibus* dei penitenti *eos absolvat*, ed il secondo nella sua Bolla *Concoctis* ancor più espressamente dice: *Advertant insuper* i Confessori *praedictas absolutiones, et dispensationes non posse a se exerceri extra Sacramentum Confessionis*. L'opinione dunque del nostro Confessore è falsa.

## CASO VI.

Febronio non essendo disposto a ricevere il Giubbileo entro il tempo stabilito viene dal Confessore rimesso ad altro tempo e per l'assoluzione e pel conseguimento dell'Indulgenze. Cercasi se il Confessore possa ciò fare?

Rispondo che sì, e rispondo, che Febronio può essere assolto anche dai casi riservati tanto dal Confessore dal quale fu rimesso, quanto da qualunque altro, purchè sia di quei Confessori, ch'ebbero le facoltà del Giubbileo. La ragione si è, perchè il penitente può essere assolto finchè dura per lui il Giubbileo, ed ha il Confessore la facoltà di prorogarglielo fino ad un tempo entro cui possa acquistarne la grazia. Ora il tempo del Giubbileo non inspira per Febronio sebbene spiri peggior altri, essendo stato per lui prorogato. Dunque può essere assolto, e può esserlo da qualunque Confessore, ch'abbia avuto i privilegi del Giubbileo. Difatti se il Confessore cui è ricorso fosse morto, e mancasse dal luogo, avrebbe egli mai a rimanere privo della grazia del Giubbileo? No per certo. Può dunque ricevere l'assoluzione

da qualsivoglia Confessore che fu approvato dal Vescovo pel Giubbileo.

## C A S O VII.

Filiberto è stato assolto dai peccati riservati, ma non per anco lucrato il Giubbileo cadde in un peccato parimenti riservato. Cercasi 1. Se potesse essere novellamente assolto. 2. Se potesse essere assolto anche allora, ch'avesse lucrato il Giubbileo?

Al 1. Rispondo che sì quanto alla prima parte perchè può ognuno venir assolto dai peccati riservati ogni volta, che ciò è necessario per lucrare il Giubbileo, non così però relativamente alla seconda, perchè lucrato il Giubbileo resta esaurita la facoltà del Confessore. Usano per verità i Pontefici nell'accordare le facoltà tai termini dai quali si raccoglie con evidenza, ch'essi concedono ai Confessori il potere di assolvere dai peccati e dalle censure, affinchè i fedeli conseguiscano il Giubbileo e non più. *In foro conscientiae una vice tantum ad hunc effectum*. Dunque può essere nuovamente assolto quegli, che non ha per anco lucrato la grazia Apostolica, ma non già quegli, che l'ha conseguita, avvegnachè per questi stanno le voci *una vice tantum*, e per quello si devono considerare le espressioni *ad hunc effectum* cioè per acquistare il Giubbileo. Quest'è pure il sentimento di Benedetto XIV. nella più volte citata sua Enciclica, ove espressamente dice, che se taluno dopo essersi confessato ricade in qualche peccato, e nella Confessione se ne è dimenticato, deve di nuovo confessarsi, il che non potrebbe intendersi se dopo la prima assoluzione cessasse nel Sacerdote l'autorità.

## C A S O VIII.

\* Pipino lucrato il Giubbileo ritorna al Confessore, e gli dice di essersi dimenticato incolpevolmente un peccato soggetto a riserva. Può egli venir assolto?

È concorde l'opinione de' Teologi su questo punto, che possa veoir assolto da qualunque Confessore. La ragione si è, perchè da un canto nella Confessione, che

fece Pipino ha interpretativamente domandato al Confessore l'assoluzione dei riservati, ed il Confessore dall'altro per quanto era dal canto suo gliel' ha concessa. Siccome dunque in tal caso il Confessore gli tolse indirettamente la colpa, così indirettamente gli tolse la riserva e può quindi essere assolto da qualsivoglia Confessore anche non approvato pel Giubbileo. Così il Sanchez, *de matrim.* l. 8. disp. 15. num. 21. il Bonacina *de Sacram.* disp. 5. quaest. 7. punct. 5. §. 5. num. 8. ed altri.

## CASO IX.

\* Quirino essendo prossimo il Giubbileo si fa lecito di commettere dei peccati riservati col dire, che potrà presto essere assolto dai Confessori approvati pel Giubbileo. Cercasi se possa conseguire il beneficio dell'assoluzione?

Quando Quirino sia veramente disposto può il Confessore privilegiato impartirgli l'assoluzione. Le Bolle dei Giubbilei non ammettono alcuna eccezione per quei che peccano colla fiducia di aver il beneficio degli stessi Giubbilei, e quand'esse non fanno quest'eccezione, non deve farla nemmeno il Confessore. Così con ragione insegna il De Joris nel suo trattato *de Jubilaeo extraordinario* part. 3. q. 16. num. 13. ove cita il Diana, il Bonacina ed altri.

## CASO X.

Leovigildo dopo che fu assolto dalle censure e dai casi riservati non adempì l'opere prescritte pel conseguimento del Giubbileo. Cercasi 1. Se ricada nelle stesse censure e riserve. 2. Se pecchi gravemente, per siffatta omissione?

Al 1. Rispondo che no contro l'Ugolino, perchè l'assoluzione non gli fu data *ad reincidentiam*. Ciò insegna Benedetto XIV. nella sua Costituzione *Convocatis* §. 34. ove dice: *Absolutiones a censuris ... commutationes item Votorum, dispensationes, juxta concessas hoc anno respectivas facultates, semel obtentae permanent in suo vigore, etiamsi contigerit illi, qui illas jam obtinuerat, mutato postea, quod prius habuerat, sincero, et serio proposito Jubilaeum hoc lucrandi, ac proinde*

*reliqua ad id lucrandum necessaria opera adimplendi de eodem Jubileo consequendo amplius non laborare.*

Al 2. Se Leovigildo omette per disprezzo la pratica delle opere prescritte, convengono tutti, che pecca mortalmente; ma non convengono se quest' omissione in lui non fosse unita al disprezzo. Tengono, che non pecca il Bonacina, ed il Sanchez perchè nessuno gli ha imposto la legge di lucrare il Giubbileo: altri col Bossio vogliono che peccchi venialmente; ed il Suarez, il Vasquez, il Filiuccin, ed il Viva lo dichiarano reo di mortal colpa, perchè, come dicono, chi accetta, e riceve un favore annesso ad una data condizione, tacitamente s' obbliga di adempiere la condizione, nè può mancarvi senza grave peccato allorchè la materia è grave. Ora è o non è grave la materia nel caso nostro? Dunque Leovigildo ha mortalmente peccato. Si dirà forse, che Leovigildo nell' essere assolto dalle censure non ha incontrato con patto tacito il dovere di adempiere l' opere prescritte, poichè se questo patto vi fosse, sarebbe egli ricaduto nelle stesse censure; ma così è, che nelle censure non è ricaduto come abbiamo esposto; dunque non ha incontrato nemmeno l' obbligo di praticare l' opere ingiunte, nè omettendole può aver peccato. Ma io rispondo, che fu assolto in forza della persuasione, ch' ei fosse per adempiere l' opere prescritte, e non sotto la condizione che violando la data promessa ricadesse nelle censure medesime. Quindi non essendovi la condizione non rivivino per lui le censure, ma violando la promessa non può scusarsi da peccato, e da peccato grave, essendo grave la materia.

#### C A S O X I.

\* Scipione assolve un penitente, che attese le disposizioni, ch' in esso couobbe, non l' avrebbe assolto fuori del Giubbileo. Cercasi se fra le Facoltà del Giubbileo vi sia anche quella di assolvere chi non è contrito?

Rispondo che no. Le facoltà del Giubbileo non si possono estendere a tanto, nè concedono ai Confessori di potersi distaccare dalle regole ordinarie, che sono conformi all' intenzion della Chiesa, qual' è di procurare la conversione e salvezza dei peccatori. Scipione colla sua

facilità ha ingannato il suo penitente, e se apparentemente lo ha assolto, non lo ha assolto efficacemente. Doveva dunque rimetterlo ad altro tempo, ed aspettare, che la grazia del Signore avesse a trionfare sopra il di lui animo, e non già con tale connivenza lasciarlo nel suo peccato e dargli ansa a ricadere negli stessi delitti. *Facilitas veniae*, dice S. Ambrogio nel Salmo 1. 8. *incentivum praebet delinquendi*. La contrizione siccome è necessaria mai sempre per l'effetto del Sacramento della Penitenza, così non lascia di essere egualmente necessaria nel tempo del Giubbileo.

## GIUBBILEO

*Intorno alla facoltà di commutare i voti.*



### CASO I.

**U**na Dama incontrò Matrimonio dopo aver fatto voto a Dio di perpetua castità. 1. Quali voti possono commutare i Confessori nel tempo del Giubbileo. 2. Se possa il Confessore commutare il voto di questa Dama?

Al 1. Dalle Bolle stesse, colle quali finora sono stati pubblicati i Giubbilei si raccoglie, che non nei Giubbilei Romani, ma in quelli *ad instar* si conferisce ai Confessori la facoltà di commutare i voti colle seguenti o simili parole: *Et insuper quaecumque vota* ( *Religionis, et castitatis exceptis* ) *in alia pia, et salutaria opera commutare valeant*. Quindi ne segue: 1. Che eccettuati i voti di Religione, e di castità possono i Confessori Giubbileari commutare tutti gli altri voti, anche quelli della peregrinazione *ad limina Apostolorum* ec. 2. Che quanto al voto di castità possono commutarlo quando non è di castità perpetua, ma per un dato tempo, come pure il voto di non maritarsi, di perseverare nello stato di vedovanza, di ricevere gli Ordini sacri, perchè l'oggetto principale di questi voti non è castità, ma ben-

sì di rimanere nello stato celibe, od in quello di vedovanza, o di ricevere il Sacerdozio. 3. Che possono eziandio commutare i voti sì di Religione, come di castità, sovra dei quali il Vescovo ha podestà ordinaria di dispensare o di commutare. 4. Che in fine il Vescovo per comune sentenza confermata dalla consuetudine può talvolta dispensare o commutare i voti riservati al Sommo Pontefice, cioè allora che v'ha urgente necessità, per cui si può presumere, che il Papa accordi in tal caso al Vescovo il suo potere come sarebbe, se una persona legata da voto di perpetua castità avesse deflorato una donzella, e volesse maritarla prima che restasse infamata, e vi fosse il pericolo dell'infamia nella dilazione.

Al 2. Non può il Confessore commutare il voto della Dama, sì perchè questa sentenza nelle descritte circostanze è la più comune fra i Dottori, e la più conforme alla pratica, e sì perchè può il Confessore nel Giubbileo commutare i voti sovra dei quali il Vescovo esercita il gius proprio, ma non quando fa le veci del Sommo Pontefice. Ora se nel nostro caso il Vescovo può dispensare per togliere l'urgente pericolo di peccare, e dispensando non agisce per propria autorità, ma per commissione altrui che per ragione e per consuetudine si presume, ne segue che il Confessore non può eolle facoltà del Giubbileo commutare il voto della nostra Dama.

## C A S O II.

Remigio fè voto di castità per un anno intero, e lo confermò con giuramento, e Sulpizio ha fatto simile voto vincolandosi con altro voto a non chiedere nè commutazione, nè dispensa. Dovendosi ambedue sollecitamente ammogliare, perchè la sposa loro futura non vuole aspettare che passi l'anno del voto, cercasi, se nel Giubbileo possano dal Confessore venir dispensati?

Quanto a Remigio il Suarez, il Viva ed altri Autori sostengono, che possa il Confessore commutare anche il voto confermato con giuramento, ma l'opposta sentenza è la più probabile. Infatti non vi ha dubbio, che per isciogliere un doppio vincolo si ricerca più ampia podestà di quella, ch'è necessaria per isciogliere un vinco-

lo semplice: il voto ed il giuramento sono due vincoli assai diversi: dunque il potere di sciorne uno, che suol darsi nel Giubbileo, non può estendersi a sciogliere l'altro qual è il giuramento. Inoltre Benedetto XIV. nella Bolla dell'anno 1750. diede espressamente la facoltà di commutare i voti confermati dal giuramento: *Commutare possunt non solum vota nuda, sed et quae confirmata sunt juramento*. Avrebbe mai questo Pontefice espressamente concessa tal facoltà, se fosse stata rinchiusa nella potestà generale di commutare i voti, come sostengono i sopracitati Autori? Il voto dunque di Remigio non può essere commutato.

Quanto a Sulpizio rispondono comunemente il Suarez e gli altri Dottori, che può il Confessore commutare il voto che ha fatto, sebbene vincolato siasi coll'altro voto di non chiedere commutazione o dispensa. Eccone le ragioni: 1. perchè l'intenzione di chi fa il voto non può spogliare il Superiore della sua giurisdizione: 2. perchè può facilmente avvenire, che un tal voto non possa osservarsi senza grave pregiudizio di chi l'ha fatto: 3. perchè molti pensano col Sanchez contro il Silvestro ed altri, che questo voto per se stesso sia irritato, com'è il voto generale ed assoluto di non fare alcun prestito o sicurezza. Comunque nullameno ciò sia, dovendosi interpretare largamente i privilegi del Giubbileo, non v'ha luogo a dubitare, che non si possano estendere al caso presente. Non vi sono infatti nella nostra ipotesi se non due voti, e nessuno di essi è eccettuato dal Pontefice. Può dunque il Confessore per giusti e ragionevoli motivi commutarli, ed abilitare Sulpizio a celebrare il matrimonio.

### C A S O III.

Cassiano fè voto in onor di Dio, ed in sollievo del prossimo, di dare ogni mese una certa limosina ad un povero, il quale avendo inteso il suo voto l'accettò. Egli stesso avea già prima fatto voto di religione, che gli era stato legittimamente cangiato in altra opera già non riservata al sommo Pontefice. Chiedendo egli la commutazione di ambidue questi voti, cercasi se il Confessore possa compiacerlo?



Il primo voto di Cassiano può venir commutato nel tempo del Giubbileo dal Confessore approvato, quando la persona che in esso ha interesse non l'abbia accettato, ma non allora, che questa lo ha accettato come abbiamo nel caso nostro. Certamente il povero non ha alcun diritto alla limosina prima della sua accettazione, ma lo acquista e lo ha colla stessa accettazione. La commutazione quindi per Cassiano spoglierebbe il povero ingiustamente di un tal diritto, e perciò il Confessore non può accordarla. Nè punto giova a Cassiano l'aver fatto il voto prima in onore di Dio e secondariamente in vantaggio del prossimo, nè può per conseguenza, com'opina il Sanchez venir commutato, perchè giusta la Regola 42. del diritto in 6. *accessorium sequitur naturam principalis*. Imperciocchè ogni voto si fa primieramente a Dio, nè ciò s'ignora da' Pontefici, i quali per altro eccettuano espressamente dal beneficio della commutazione que' voti, che cangiar non si ponno senza il pregiudizio del terzo. Se dunque valesse la ragione del Sanchez, l'eccezione predetta non avrebbe giammai luogo. La regola poi del Gius patisce mille eccezioni, com'è noto ad ognuno. Molto più dunque deve darsi eccezione ove si tratta del danno del terzo.

Il secondo voto poi di Cassiano può commutarsi, perchè l'opera sostituita non è riservata, nè contro quest'opinione ha luogo quel principio: *Subrogatum sapit naturam rei cui subrogatur*; conciossiachè questo principio s'avvera di quelle cose, che appartengono intrinsecamente alla cosa sostituita, e non a quelle che soltanto estrinsecamente la riguardano. Nella nostra ipotesi la cosa sostituita ha intrinsecamente la natura della prima in quanto che è atta al culto di Dio, ma l'essere o no riservata è una cosa affatto estrinseca ed accidentale. Può dunque Cassiano conseguire il beneficio della commutazione.

## CASO IV.

Adriano ricerca ad un Confessore Giubileare 1. che per una causa legittima gli commuti un suo voto; 2. che glielo commuti in cosa minore e più dolce; 3. che ciò gli faccia fuori della confessione. Cercasi se sia obbligato il Confessore alla prima richiesta, e possa compiacerlo alle altre due?

Al 1. Rispondo che sì, perchè quando il penitente ha una causa giusta, egli ha sempre diritto alla commutazione, nè può il Confessore spogliarlo di questo suo diritto senza grave peccato, trattandosi di un oggetto di gran momento e di conseguenza. Si noti per altro, che se il Confessore o per malizia, o per obblivione non gli commuta il voto, egli sempre è tenuto ad adempierlo, perchè nè l'obblivione, nè la malizia, nè l'ignoranza distrugge i voti, e scioglie il penitente dall'obbligo di osservarli.

Al 2. Può il Confessore compiacere Adriano commutando il voto in cosa più dolce, ma non in cosa minore, com' insegnano il Soto, il Suarez, l'Azorio ed altri comunemente. La commutazione si definisce *una sostituzione d'un' opera onesta in luogo d'un'altra promessa con voto, stando sempre fermo il legame stesso del voto*. Egli è quindi, che se la commutazione deve farsi per la difficoltà, ch' incontra la persona nell' adempiere il voto, la sostituzione dev' essere sempre di cosa al penitente più dolce, più comoda, ma non minore, perchè altrimenti non più vi sarebbe il legame stesso del voto. La materia sostituita alla prima deve sempre produrre per quanto è possibile lo stesso effetto, nè si deve considerare nel voto il fine generale soltanto della persona, che il fece, ch' è di lodar Dio, ma altresì il particolare, che può aver avuto, v. g. di porre un rimedio per guardarsi da un vizio, o per essere più esatto nell' esercizio di una virtù. Chi pertanto commutasse un digiuno nella recita di un' orazione domenicale, oltrepasserebbe i limiti della podestà conferitagli. Contuttociò il Confessore non deve ricercare una rigorosa eguaglianza tra l' opera promessa e la sostituita, ma regolarsi con

prudenza e procedere, come suol dirsi *de bono et aequo*. Benedetto XIV. per rendere tranquilli gli animi concedette nel suo Giubbileo di potere *vota dispensando commutare*.

Al 3. Il Confessore non può compiacere Adriano, perciocchè se il Pontefice esige, che il penitente per la commutazione de' voti ricorra ad un Confessore approvato, egli è chiaro, che il Confessore deve fare e l'ufficio di Confessore e di commutante, avvenendo spessissimo, che l'intima cognizione del penitente giova, affinchè il voto venga meglio commutato. Le Bolle stesse dei Giubbilei d'ordinario ricercano, che la commutazione debba farsi udita la confessione, dicendo: *Licentiam concedimus, ut sibi ad hunc effectum eligere possint Confessarium, qui eorum confessionibus auditis licite valeat ipsos absolvere, nec non et vota commutare*. Così si esprese Sisto V. nella sua Bolla del Giubbileo ove dice, che il Confessore *auditis diligenter confessionibus* assolva i penitenti, e commuti i loro voti, e più chiaramente Benedetto XIV. nella sua Costituzione più volte citata, ch' incomincia *Convocatis*, nella quale *Advertant*, dice, i Confessori, *praedictas absolutiones, commutationes, dispensatione non posse a se exerceri extra Sacramentum Confessionis*.

#### C A S O V.

Bernardino mentre si confessava pel Giubbileo non chiese al suo Confessore la commutazione di un voto fatto, o perchè se ne dimenticò, o perchè non credette allora di chiederla, o perchè infine non avea quei motivi, che poscia gli sopravvennero. Terminato il Giubbileo ricerca al Confessore medesimo la commutazione. Cercasi se questi possa ringraziarlo?

È ritenuto dagli Autori comunemente che possa il Confessore passato il tempo del Giubbileo sostituire una qualche opera a quella promessa col voto, quando egli durante il Giubbileo fu richiesto della commutazione, e per essere affollato da' penitenti, oppure per esaminare più maturamente le cose, si è riservato di fissare l'opera stessa da praticarsi in luogo di quella del voto; ma non

convengono essi nel nostro caso, cioè, se possa farsi la commutazione quando il voto nel tempo del Giubbileo era ito in dimenticanza, o non se ne voleva chiedere la commutazione. Il Sanchez, il Laiman con altri sostengono la parte affermativa, ed il Bonacina, il Suarez, il Gigliucci con altri Teologi difendono la negativa. Dicono i primi, che può il Confessore commutare un tal voto, perchè sebbene le opere prescritte pel conseguimento del Giubbileo sieno legate ad un certo tempo, non lo è però il privilegio di sciogliere dai voti, leggendosi nelle Bolle: *Concedimus ut possint hac vice tantum idoneos Presbyteros approbatos eligere, qui eorum confessionibus diligenter auditis, licite valeant ipsos absolvere etc. nec non et vota commutare.* Ma soggiungono i secondi, che se da un canto è cosa affatto ridicola, che possano commutarsi i voti di una persona, che ha lucrato il Giubbileo anche dieci o vent'anni dopo, dall'altro non è che i Confessori giubbileari abbiano la facoltà di applicare i privilegi del Giubbileo, per essere soltanto Confessori approvati, ma l'hanno ancora perchè sono eletti dai penitenti, che vogliono lucrarlo, dicendo le Bolle: *Licentiam concedimus ut sibi ad hunc effectum eligere possint Confessarium, qui eos hac vice absolvere valeat, et insuper vota commutare.* Quiudi due essendo i privilegi in forza dei quali il Confessore può commutare i voti, l'uno cioè per essere Confessore Giubbileare, l'altro per essere eletto dal penitente; ne viene, che cessando e nel Confessore e nel penitente il privilegio col cessare del Giubbileo, va a perdersi altresì la facoltà della commutazione. Durante adunque il Giubbileo e nella confessione fatta per lucrarlo può farsi la commutazione, e direi eziandio che probabilmente si possono commutare quei di una persona, che dopo aver fatta la Confessione e di aver lucrato il Giubbileo, prima che spiri, s'accorge di aver un voto, e domanda al Confessore la commutazione. Dissi probabilmente, poichè dicendo le Bolle *hac vice absolvere valeat et insuper vota commutare*, sembra che l'assoluzione dalle censure non possa darsi che una sola volta, e che la facoltà intorno ai voti perscriveri nel Confessore fino a che spira il tempo del Giubbileo. Checchè pertanto dica il Tournelli, non mi

sembra che quest' opinione sia da seguirsi in pratica, perciocchè quel *hac vice* può riferirsi al solo *absolvere*, e può riferirsi tanto all' *absolvere* quanto al *commutare*. Bernardino dunque non può essere compiaciuto dal Confessore.

## CASO VI.

\*\* Giustina Monaca professa pretende di potere scegliersi nel tempo del Giubbileo quello fra i Confessori approvati, che le sembra più opportuno, e desidera, che questi le commuti un voto, che fece da bambina, perchè non si ricorda in cosa consista. Che deve dirsi della pretesa di Giustina, e della commutazione che domanda?

Se Giustina pretende di scegliere il suo Confessore fra quei, che sono stati approvati in generale pel Giubbileo, ella è in errore, perchè può scegliere tra quei soltanto che furono dall' Ordinario approvati per le Monache. Così si esprime Benedetto XIV, dicendo: *pro prima vice dumtaxat eligere sibi Confessarios seu Regulares, seu Presbyteros saeculares ex approbatis ab Ordinario ad audiendas Moniales*. I Religiosi regolari hanno libera affatto questa scelta, come l' hanno tutti i fedeli, ma non può averla Giustina e le altre Monache, perchè fu così loro limitato il privilegio.

Quanto poi ai voti lo stesso sommo Pontefice dice: *Possint dispensare in votis emissis post professionem, quorum observantia cum professione Religiosa componi potest. Quo ad vero Novitias, et Educandas, sicut, et quoad Tertiarias, et in Conservatoriis degentes, ut possint Confessarii dispensare vota, etiam jurata, exceptis Apostolicae sedi servatis*. Da queste parole sembra assai chiaro, che il voto di Giustina non possa essere commutato dal Confessore da essa eletto, sì perchè è Monaca professa, sì perchè il voto fu fatto avanti la professione. Ma si noti, che qui si tratta di un voto dubbio, e di un voto fatto da bambina. Se questo voto pertanto fu fatto prima degli anni della pubertà, siccome può essere irritato per mancanza di piena deliberazione e consenso, così e molto più può essere commutato nel Giubbileo. Se poi il dubbio di Giustina cade sull' aver

fatto o non fatto il voto, ella non ha alcuna obbligazione, perchè l'obbligazione affinchè sia tale deve essere certa. Sarebbe tenuto all'osservanza del voto se il dubbio fosse piuttosto se abbia avuta volontà di obbligarsi, perchè il voto trae sempre con seco questa volontà, e posto il voto si presume, che vi sia concorso l'animo d'obbligarsi. Ma il dubbio di Giustina è piuttosto, che non si ricorda ciò che ha promesso. In questo caso potendo essere dispensati i voti fatti avanti la professione e dal Superiore Ordinario, e talvolta anche dalla Badessa e Priora, pare, che nel tempo di Giubbileo possa commutarli anche il Sacerdote dall' Ordinario particolarmente deputato; e ciò se non in forza della Bolla Pontificia, alla quale conviene onninamente stare, almeno in forza d'altra particolar deputazione del Vescovo, anche fuori del tempo del Giubbileo per togliere a Giustina l'inquietudine, che soffre per non adempiere quello che ha promesso, e che più non si ricorda.

## GIUDICE.



### CASO I.

**P**ompilio aspirando ad essere Giudice in qualche luogo ricorre ad un Teologo, e lo interroga intorno agli obblighi che con sè porta l'ufficio di giudice. Volendo conoscere quale debba essere la risposta del Teologo, cercasi 1. Cosa sia il giudice. 2. Se vi siano giudici di più sorta. 3. Quali sieno le obbligazioni di un giudice?

Al 1. Il giudice è così denominato, perchè *jus dicat*, o perchè definisce il diritto delle parti coll'applicazione della legge. Il giudice pertanto è una persona pubblica, che ha il potere di giudicare, ovvero una persona costituita dalla pubblica Autorità per conoscere le controversie ed i delitti di quei che gli sono soggetti, e di definire le loro cause con sua sentenza secondo le regole e l'ordine prescritto dalle leggi. Da questa defini-

zione chiaramente si conosce, che v'ha differenza tra il Giudice e l'Arbitro. Quegli è costituito per ogni giudizio, dalla pubblica autorità, questi è traseolto dalle parti contendenti per un determinato giudizio: quegli è tenuto ad osservare le formalità del giudizio, questi deve stare soltanto entro i limiti, che sono dalle parti fissati: quegli deve sempre pronunciare secondo la legge, questi devono sempre giudicare *pro bono et aequo* quando le parti stesse non sieno altrimenti convenute. Veggasi su di ciò il Pontas, V. *Judex*.

Al 2. Siccome vi sono due sorta di giurisdizione, ecclesiastica cioè e secolare, così due specie vi sono primieramente di giudici, altri che decidono le liti ecclesiastiche, e si appellano giudici ecclesiastici; ed altri che pronunciano sulle cause laiche, e diconsi giudici laici o secolari. Tanto il giudice ecclesiastico, quando il secolare può essere giudice supremo, e giudice inferiore. Il primo è quello dalla cui sentenza non si può appellare, ed il secondo è quello del cui giudizio è lecita l'appellazione. Inoltre come l'ecclesiastico, così il civile, può essere giudice ordinario, e delegato. L'ordinario ha potestà di giudicare in forza del suo uffizio, ed il delegato ha simile potestà in forza dell'altrui commissione, e non per proprio diritto, e può essere delegato universalmente a tutte le cause, e può esserlo per alcune, ed anche per una causa soltanto. Finalmente siccome vi è foro contenzioso, e criminale, così vi può essere un giudice che amministri una sola parte, e deve dirsi allora giudice civile, o criminale, o politico secondo i giudizi; su' quali ha il potere di pronunciare.

Al 3. Dalla Dottrina di S. Tommaso 2. 2. q. 67. si raccoglie, che le principali obbligazioni del Giudice si riferiscono a quattro cose, cioè 1. all'autorità di giudicare; 2. alla scienza di discernere le cose rette e giuste; 3. alla volontà costante di dare a ciascuno ciò che gli compete; 4. alla fuga d'ogni e qualunque venalità.

Quanto alla prima, ecco come ragiona lo stesso Santo Dottore nell'articolo 1. » La sentenza del Giudice è » una legge particolare in qualche fatto particolare. Sic- » come pertanto chi emana la legge generale deve avere » la forza coattiva, così aver deve la forza medesima

» chi pronuncia la legge particolare , affinchè il giudizio sia efficace , e le parti sieno astrette ad effettuarlo.  
 » Ora non hanno questa forza coattiva nelle umane cose  
 » se non quei, che forniti sono di pubblica autorità , e  
 » sono superiori o per via ordinaria , o per commissione,  
 » e per conseguenza niuno può giudicare se non ha sud-  
 » diti o per commissione , o per ordinario potere ». Da  
 tuttociò si deduce chiaramente essere obbligazione del Giudice il conoscere i limiti della propria autorità , onde non giudicare sopra quei che non gli appartengono , o non eccedere i limiti stessi della sua giurisdizione. Deve conoscere se le cause sieno di lui proprie e per la competenza di Foro , e per la qualità di esse , e per la quantità della somma. Il Giudice civile non deve pronunciare sopra oggetti ecclesiastici , od intorno ai criminali , e nemmeno sulle cause , che per la loro natura appartengono ad altrui giurisdizione , o ad un Tribunale , cui sono riservate.

Quanto alla seconda non v' ha chi ignori la regola insegnata anche da S. Tommaso , ch' ognuno è obbligato a sapere quelle cose , che riguardano il proprio stato ed officio. Quindi è che il Giudice deve avere la scienza delle leggi , secondo le quali deve giudicare , ed altresì le norme per ben interpretarle ed applicarle ai casi particolari , che sogliono avvenire , ponderate prudentemente le ragioni , che militano per l' una e per l' altra parte. Ognun sa , che il Giudice per ordinario deve dar sentenza sopra di cose imbrogliate , difficili , ed involute , che tali però sono o di loro natura , o per parte dei litiganti , o degli Avvocati. Egli è quindi tenuto a congiungere alla scienza della legge le cognizioni sufficienti per rilevare siffatti imbrogli , e discernere il vero dal falso , le cose incerte dalle certe , le dubbiose dalle non dubbiose.

Quanto alla terza è facile il riscontrare nella Legge stessa dell' antico Testamento , com' è comandato da Dio ai Giudici l' amministrar rettamente la giustizia. Sta scritto nel cap. 1. del Deuteronomio : *Quod justum est judicate , sive civis sit ille , sive peregrinus : nulla erit distantia personarum , ita parvum audietis ut magnum. Nec accipietis cujusquam personam , quia judicium Dei*



est. È dunque obbligazione del Giudice l'attribuire il suo a ciascheduno, cioè di dare costantemente un giudizio conforme alla giustizia senza riguardo alle persone, che il giudizio stesso domandano, e pecca tutte le volte, che corrotto dall'odio, o dall'amore, o dalle preghiere non pronuncia giustamente, cioè secondo il prescritto dalle leggi, sia che l'ingiustizia riguardi la sostanza della cosa, o sia che riguardi l'ordine, vale a dire il modo di procedere.

Finalmente quanto all'ultima ricorderò le voci stesse di Dio registrate nel cap. 16. del Deuteronomio: *Non accipies personam, nec munera; quia munera excaecant oculos sapientum, et mutant verba justorum.* E nel Ecclesiastico cap. 20. *Xenia, et dona excaecant oculos judicum.* Quindi il Clero Gallicano nel 1700. condannò questa proposizione: *Possunt Judices accipere munera a litigantibus, nec tenentur restituere, quae acceperint ad pronunciandam sententiam.* Qual forza abbia sull'animo degli uomini l'interesse, egli è abbastanza manifesto, ed un Giudice, che si lascia da esso dominare, ben presto non più amministra la giustizia, ma la tradisce, e come parla S. Agostino *Epist. 24. ad Macedon.* vende lo stesso giudizio. Deve dunque egli tenersi lontano da qualsivoglia venalità, ed odiare lo spirito d'interesse per non venir da questo corrotto, e trascinato a pronunciare contro le leggi, od a dar alle medesime una interpretazione, che non la ragione, ma che l'interesse stesso suggerisce, e la ragione condanna.

A prova maggiore di quanto ho esposto credo opportuno di porre sotto occhio quelle parole, che Iddio dicesse ai Giudici nel lib. 2. de' Paralipomeni cap. 19. *Constituit Judices terrae in cunctis civitatibus Judae munitis per singula loca, et praecipiens Judicibus, videte, ait, quod faciatis: non enim hominis exercetis judicium, sed Domini: et quodcumque judicaveritis, in vos redundabit. Sit timor Domini vobiscum: non est enim apud Dominum Deum nostrum iniquitas, nec personarum acceptio, nec cupido munerum.* Ed a maggior lume soggiungo quanto scrisse S. Ambrogio nel suo sermone 20. in Psalm. 107. num. 36. e 39. *Bonus Judex nihil ex arbitrio suo facit, et domesticae proposito va-*

luntatis : sed juxta leges et jura pronuntiat , scitis juris obtemperat , non indulget propriae voluntati : nihil paratum , aut meditatum domo defert : sed sicut audit ita judicat , et sicut se habet negotii natura , ita decernit. Obsequitur legibus , non adversatur ; examinat causas merita , non mutat . . . Audite quid verus Judex loquatur : Non quaero voluntatem meam , sed ejus qui misit me. Quae homo loquitur quasi Judex docet , quoniam qui judicat non voluntati suae obtemperare debet , sed tenere , quod legum est. Numquid potest adversus Imperialis formam venire rescripti ? Numquid potest normam Augustae definitionis excedere ? Quanto magis Divini formam debemus servare judicii ! Christus dicit : Non quaero voluntatem meam , hoc est hominis , quae vel odio dirigitur , vel studio intenditur ; Omnis enim homo mendax ; sed Voluntatem inquit ejus , qui misit me ; hoc est Divinae cognitionis formam veni docere , ut in judicando magis cordi sit veritatis custodia , quam obedientia voluntatis.

## C A S O II.

Un Giudice essendo perplesso nel sentenziare un' eredità controversa , si determina per quella delle due parti dalle quali riceve una somma di denaro. Cercasi 1. Se ciò gli sia lecito. 2. Come debba regolarsi in tale caso per non offendere la giustizia ?

Al 1. Abbiam detto nel Caso precedente , ch' è obbligazione del Giudice tenersi lontano dallo spirito d' interesse. In conseguenza di questo principio egli non può dai litiganti ricevere denaro per poi pronunciare a loro favore , e nemmen allora , ch' essendo perplesso non sa se debba sentenziare se per una , oppure per l'altra delle parti. Imperciocchè Alessandro VII. condannò assolutamente la seguente proposizione: *Quando litigantes habent pro se opiniones aequae probabiles , potest Judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius prae alio.* È per verità nel nostro caso non sono le ragioni , e la legge , che lo dirigono nel suo giudizio , ma bensì il denaro , che lo determina. Manca egli per conseguenza al dover suo di amministrare la giustizia , e quindi pecca gravissimamente.

Al 2. Quando il Giudice è perplesso, ed *hinc inde* ha ragioni eguali per pronunciare, deve astenersi dal proferire il suo giudizio, poichè in qualunque modo ei sentenzi, non può a meno di offendere la giustizia; ed è perciò tenuto a discutere con maggiore, e più diligente accuratezza i fondamenti sì di gius, che di fatto, onde togliersi dalla dubbiozza in cui versa. Così stabilisce chiaramente il Diritto Canonico nel Can. *Judicantem caus. 3o. quaest. 5.* colle seguenti parole: *Judicantem oportet cuncta rimari, et ordinem rerum plena inquisitione discutere, interrogandi, respondendi, obijciendique praebita patientia ab eo, ut ibi actio amharum partium illuminata sit pleniter: Nec litigantibus judex prius velit sua sententia obviare nisi quando ipsi tum peractis omnibus, nihil habeant in quaestione, quod proponant: et tandiu actio ventiletur, quousque ad rei veritatem perveniatur.*

## C A S O . III.

Eustachio prima di assumere il ministero di Giudice ricerca da un dotto e pio Confessore se debba sempre giudicare secondo la più probabile sentenza. Cercasi qual debba essere la risposta del Confessore?

Il Confessore deve rispondere affermativamente, avendo così definito Innocenzo XI. condannando l'opposta proposizione espressa in questi termini: *Probuliter existimo Judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.* Diffatti il Giudice deve pronunciare per la parte, per la quale conosce una maggior ragione, e giudicando per la parte meno probabile agisce contro il giudizio che ha formato nell'intelletto, nè ha per norma la verità e la legge. Anche nei Digesti si riscontra prescritta questa sentenza; perchè in fine della Legge *nemo Cap. de sententiis, et interlocut. omnium Judicum* si dice: *Omnes Judices nostros veritatem, et legem et justitiae sequi vestigia sancimus.* Può mai dirsi che segua la verità, la legge, e la giustizia quel Giudice, che si determina per la parte meno probabile? Vi sono nullameno alcuni recenti Teologi, i quali pensano, che possa il Giudice inferiore sentenziare secondo la meno probabile, allorchè vede, che la più probabile sarà rievocata

dal tribunal superiore con danno del suo onore: *Judex inferior videtur posse judicare secundum minus probabilem, quando videt probabiliorem cum honoris sui praejudicio revocandam in superiori tribunali*: ma e chi non conosce, che questa proposizione è condannata intrinsecamente in quella proscritta da Innocenzo XI? E che importa mai che un Giudice sia o superiore od inferiore? Quando egli giudica, non deve giammai abbadare a quello che far potrà un altro Giudice, nè il suo cuore non deve fargli cangiare il dettame della propria coscienza, poichè giammai non lo salva dall'ingiustizia, che commette con una sentenza che non segue la verità, e la legge. Dunque in qualsivoglia caso il Giudice è tenuto a giudicare per la parte più probabile.

## C A S O IV.

Un Giudice non riceve regali dai litiganti, ma ne riceve da persone estranee, per i quali antepone una causa ad altre più anziane, che secondo l'ordine dovrebbero essere trattate prima e decise. Cercasi se ciò gli sia lecito?

L'uffizio del Giudice esige, che chi lo copre debba essere lontano da ogni interesse. Nel caso primo abbiamo ciò quanto basta dimostrato. Quando però un giudice fosse sicuro, che i regali non gli vengono da persone, che hanno la prava intenzione di fargli cangiar parere, od accelerare la spedizione della causa, egli potrebbe in tale ipotesi con tranquilla coscienza riceverli. Guardisi però egli, che d'ordinario i regali si fanno per questo pravisissimo fine, nè puoto lo giustifica, che gli vengano da una terza mano, perciocchè poco importa, che un terzo offra i doni, quando i doni sono diretti a corrompere la giustizia. Egli in tal caso come pensano i Teologi (*Concina de Restit. dist. 2. cap. 12. num. 12.*) è tenuto a restituire, com'è egualmente obbligato alla restituzione, allorchè i doni sono diretti per accelerare la sentenza, trasandando le cause anteriori. Anzi se così operasse il giudice, dovrebbe compensare la parte lesa dei danni e delle spese sofferte per tal dilazione, esseudone egli l'ingiusta cagione di tai detrimenti. Così comunemente i Teologi.

## CASO V.

Un giudice criminale assolve facilmente i rei dalla pena loro dovuta dicendo, ch'è meglio propendere alla misericordia, che alla giustizia. Cercasi se l'intenda bene, e se l'assolvere i rei dalla pena sia in di lui arbitrio?

S. Tommaso 2. 2. q. 67. a. 4. dopo avere osservato, che il giudice deve giudicare fra l'accusatore ed il reo, e che non dà sentenza di propria ma bensì di pubblica autorità, decide il punto. » Il giudice, dic'egli, non può per due ragioni assolvere dalla pena un reo. La prima si è dal canto dell'accusatore, al cui diritto ancora appartiene, che il reo venga punito, come per qualche ingiuria commessa contro di lui, perchè ogni giudice è tenuto rendere a tutti il suo giusto. » Secondariamente ciò gli è vietato dal canto della Repubblica, del cui potere è rivestito, ed alla cui felicità città appartiene che si puniscano i malfattori ». Soggiunge poi, che v'ha differenza tra i giudici inferiori, ed il supremo giudice, ch'è il Principe, cui è commessa la plenaria pubblica podestà. » Quindi, dice, il giudice inferiore non può assolvere dalla pena un reo contro le leggi imposte dal superiore; ma bensì il Principe, se l'offeso si compiace di rimettere l'ingiuria ricevuta, purchè però vegga, che ciò non è nocivo alla pubblica autorità. » Nè diversamente pensò S. Agostino nel lib. *de ver. Relig. cap. 11.* ove scrisse: *in temporalibus legibus, quamvis homines judicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutae, et firmatae non licebit de ipsis judicare, sed secundum ipsas.*

Ma e che deve dirsi della buona intenzione del nostro giudice, il quale tiene, che debba propendersi più alla misericordia, che alla giustizia? Ha luogo per lui quel detto di S. Jacopo: *Judicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam?* Risponde a ciò l'Angelico nel luogo citato *ad primum* » che la misericordia del giudice ha luogo in quelle cose, le quali dipendono da di lui arbitrio, ma non in quelle che sono determinate dalla legge tanto divina, che umana. » Ed osserva poi *ad 3.* » che un giudice, il quale rimettesse iuor-

» dinatamente la pena ai rei dovuta nuocerebbe alla comunità, cui torna bene, che sieno puniti, affinchè cessino i delitti. Quindi nel Deuteronomio cap. 15. dopo » la pena del seduttore si soggiunge: *Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quidpiam hujus rei simile.* Nuocerebbe altresì alla persona, cui » fu recata l'ingiuria, la quale riceve nella pena stessa » dell'offensore una certa compensazione, per cui risarcito viene il suo onore ». Sebbene dunque il giudice nel decretare le pene lodevolmente propenda alla misericordia piuttosto che al rigore; nullameno deve guardarsi sotto grave colpa dal far sì, che disordinata sia la sua clemenza. Un giudice inferiore non può fuorchè iniquamente rilassare le pene dalle leggi stabilite, ed il superiore deve diligentemente guardarsi tanto dal recar nocimento all'altrui diritto, quanto dal fomentare i delitti colla eccessiva sua benignità e clemenza. I giudici quindi sì inferiori, che superiori schivar devono gli estremi, cioè ed il soverchio rigore, e la troppa indulgenza, questi nell'usare della suprema autorità, di cui sono rivestiti, e quelli nell'applicare le leggi stabilite.

## C A S O VI.

Un giudice interroga Isidoro se abbia ucciso quell'uomo, che fu trovato morto sulla pubblica strada, ed è egli in fatto il vero omicida. Cercasi se il giudice abbia diritto d'interrogarlo, ed Isidoro sia tenuto a confessare la sua colpa?

Rispondo priemieramente che non v'ha dubbio, che il giudice procedendo secondo l'ordine del gius abbia diritto d'interrogare un reo, e che il reo per conseguenza sia tenuto sotto peccato mortale a confessare il suo reato. Dall'un canto essendo il giudice un superiore stabilito per la inquisizione dei delitti, ha diritto di sapere la verità, e dall'altro il reo è tenuto a palesarla per dovere di giustizia che l'obbliga ad obbedire al suo superiore quando l'interroga secondo il suo gius. Così comunemente i Teologi con S. Tommaso, che nella 2. 2. q. 69. a. 1. scrive: *Quicumque facit contra debitum justitiae mortaliter peccat, sicut supra dictum est. Pertinet autem ad*

*debitum justitiae, quod aliquis obediat suo superiori in his, ad quae jus praelationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est, superior est respectu ejus, qui judicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem, quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat.* Potrebbero qui muoversi due obbiezioni contro l'esposta dottrina, vale a dire, che colui, il quale interrogato in giudizio nega la verità, non commette se non una bugia uffiziosa, che non oltrepassa giammai i limiti del peccato veniale, e che non operando colla sua bugia nè contro Dio, e nemmeno contro il prossimo, sembra che questa non possa essere colpa mortale. A tali obbietti però risponde egregiamente l'Angelico nel luogo citato. Il mentire in giudizio non è, egli dice, una semplice bugia uffiziosa, che si pronunzia per iscusar se medesimo, ma è una bugia che in se include un'ingiuria a quello cui deve obbedire, poichè gli nega ciò che gli deve, qual è la confessione della verità. È poi falso, che non operi contro Dio, e nemmeno contro il prossimo, poichè offende Dio colla bugia, ed offende il prossimo nel giudice, cui nega ciò che gli deve, e nell'accusatore, che viene punito se manca nelle prove. Pecca dunque mortalmente chi nega la verità, quando viene legittimamente interrogato dal giudice, o si studia di occultarla con ambiguità, con equivoci, e con restrizioni mentali. Tal è la dottrina dell'Angelo delle Scuole tratta dalle Scritture divine e da' Ss. Padri, dottrina comune a tutti i Teologi antichi, ed anche ai migliori moderni, dottrina infine che può dirsi definita da Benedetto XIV. nella sua Bolla: *Praeterea charitas*, ove dice: *teneri graviter reum in judicio criminali veritatem manifestare.* Quindi il Confessore deve negare l'assoluzione ad Isidoro se persiste nel negare il delitto che ha commesso, poichè non confessandolo pecca mortalmente, ed è in istato di mortale peccato fino a tanto che non propone di confessarlo.

Rispondo secondariamente che Isidoro può tergiversare e schermirsi dal manifestare l'omicidio da se commesso senza però meuzogna, se per allora non viene dal

giudice interrogato secondo l'ordine del gius. Così S. Tommaso nel luogo citato: *Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem, vel aliter licite subterfugere, mendacium tamen dicere non licet*: » Altro è tacere la verità, ed altro il dire la » falsità. La prima cosa è lecita in qualche caso, poi- » chè nessuno è tenuto a manifestare ogni verità, ma » quella sola che può e deve da esso ricercare il giudi- » ce secondo l'ordine del gius, come quando sia prece- » duta l'infamia intorno a qualche delitto, o se ne ab- » biano avuti indizj espressi, o ne sia preceduta una » pruova semipiena. Ma a niuno è mai lecito dire la fal- » sità.... È lecito dunque al reo il difendersi coll'occul- » tare quelle verità, cui non è tenuto confessare nei mo- » di leciti, convenienti, e adattati al suo fine, come sa- » rebbe col non rispondere a quelle interrogazioni, alle » quali non è tenuto, ma non può usar della frode od » inganno, perchè la frode e l'inganno hanno natura di » menzogna. » Nel *quodlib.* 5. q. 8. a. 2. spiega que- » sta medesima sentenza assai più chiaramente coll'esempio » di una donna rea di occulto adulterio. Dice adunque, » che se l'adulterio è occulto non deve confessarlo, nè » può esigersi da essa il giuramento di dire la verità, per- » chè le cose occulte non appartengono al giudizio umano, » ma son riservate al giudizio di Dio; ma se dall'adulte- » rio procede l'infamia, o appariscono dei segni evidenti, » che producono gravissimo sospetto, ovvero l'adulterio è » quasi provato, allora siccome il delitto diviene oggetto » capace dell'umano giudizio, così la donna è tenuta a ma- » nifestarlo, e può per conseguenza essere obbligata a giu- » rare di dire il vero. Dunque Isidoro in questa seconda » ipotesi non è tenuto a confessare l'omicidio, nè può il » giudice interrogarlo.



## CASO VII.

Menna interrogato dal giudice, se Fulvio abbia commesso certo omicidio, non volle renderne testimonianza, perchè il delitto era noto a lui solo. Cercasi 1. Cosa si richiegga, affinchè il giudice interroghi secondo l'ordine del gius. 2. Se Menna siasi regolato a dovere?

Al 1. Affinchè il giudice interroghi legittimamente un reo, od un testimonio, si ricerca una di queste tre cose, cioè o la precedente infamia, o espressi indizj del delitto, o finalmente la prova semipiena già avuto dello stesso delitto. V'ha l'infamia quando tal è l'opinione di molte persone, che nel comune concetto godono la reputazione di uomini onesti, probi e dabbene, od almeno non sono tenute per malevole o malediche, com'è chiaro dal cap. *Qualiter et quando 2. tit. de Accusat.* nè basta, che tra pochi siasi sparso il rumore del delitto perchè nel Cap. *Inquisitionis* dello stesso titolo si legge: *propter dicta paucorum nemo debet reputari infamis, si apud bonos, et graves laesa non existit ejus opinio.* E anche da notarsi, che il giudice non può interrogare legittimamente un reo, ch'è infame per un delitto diverso da quello, per cui è accusato. Ciò insegna oltre molti gravi autori S. Tommaso q. 70. art. 1. ove parlando del testimonio scrive: *Si testis exigatur testimonium in illis, de quibus infamia non praecessit, non tenentur ad testificandum*, e lo stesso ha stabilito Innocenzo III. nel Cap. *Inquisitionis*, ove definisce *inquisitionem solum fieri debere super illis, de quibus clamores aliqui praecesserunt.* Gl'indizj poi sono certi segni o certe circostanze, dalle quali si può giudicare prudentemente dell'altrui azioni. Se questi segni sono comprovati da due o tre testimoni, od anche da una sola persona autorevole, allora può il giudice procedere, ed interrogare legittimamente il reo. Prova semipiena è la testimonianza di una sola persona maggiore di ogni eccezione, la quale con giuramento afferma di aver veduto il reo a commettere un delitto. Non è prova semipiena quando soltanto poi fosse chi dicesse di asserire per altrui relazione, o per una probabile congettura. Quando dunque

vi concorra una di queste tre cose, può il giudice interrogare il reo, ed il testimonio, e quello e questi sono tenuti a manifestare la verità, e quando i delitti sono occulti allora solo sarà tenuto a manifestarli, chi n'è giuridicamente interrogato quando si tratti di eresia, di sacrilegio, di lesa Maestà, di congiura contro il Sovrano o la Patria, e di pubblico latrocinio.

Al 2. Dall'esposto si deduce, che Menna non si è regolato malamente. L'omicidio commesso da Fulvio era affatto occulto, nè vi precedeva l'infamia, nè vi erano segni certi, e nemmeno prova semipiena. Dunque senza dir bugie poteva tacere. Abbiamo un esempio appresso Sant'Agostino, che conferma questa sentenza. Racconta egli *lib. de Mendac. c. 13.* che essendo interrogato un Vescovo di Tagaste per comando dell'Imperatore dove si trovasse un cert'uomo, ch'egli stesso diligentemente teneva celato, rispose: *Nec mentiri se posse, nec hominem prodere*, e che per quanto abbiasi usato di tormenti per levargli di bocca un tal segreto, riuscì tutto vano, cosicchè avendo l'Imperatore ammirata la di lui costanza, concesse il perdono a quell'infelice, ch'avanzi cercava per perderlo.

#### C A S O VIII.

\* Nettario giudice sa di certa scienza, che nella causa vertente tra Elio e Fabio, quest'ultimo ha il torto, ma dalle scritture prodotte apparisce fuor di dubbio il contrario, cioè che la ragione stia per Fabio, e non per Elio. Cercasi se operi rettamente giudicando a favor di Fabio?

Questo punto vien proposto in via criminale da moltissimi Teologi, e Giureconsulti, cioè se un giudice, che conosce l'innocenza di un accusato possa lecitamente condannarlo, perchè i testimoni hanno deposto falsamente contro di lui; e tutti convengono, che il giudice deve studiare con ogni impegno di far sì, che la falsità risulti dalle deposizioni, e dissipata resti la calunnia, ma non tutti poi convengono nell'asserire, che possa sentenziare il reo alla pena stabilita dalla legge, qualora non gli riesca di far trionfare l'innocenza. S. Tom-

maso sostiene la parte affermativa nella 2. 2. q. 64. a. 6. ad 3. dicendo: *Judex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innocentium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum Superiori relinquere judicandum. Si hoc autem non potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi, qui eum asserunt nocentem.* I difensori poi di questa sentenza, sostengono la dottrina del santo Dottore colle ragioni seguenti. 1. Il giudice è una persona pubblica, e non privata, e quando proferisce la sua sentenza, egli non deve appoggiarsi alle private sue cognizioni, ma a quelle che gli risultano dal processo coerentemente a quanto viene stabilito dalla legge. 2. La Scrittura santa nel Deuteronomio cap. 7. v. 6. impone ai giudici di condannar a morte quei che sono accusati di un delitto, che merita questa pena, da due o tre testimoni: *In ore duorum vel trium testium peribit, qui interficietur.* 3. Insegnò Gesù Cristo, presso S. Matteo cap. 18. v. 16. ed il confermò S. Paolo 2. Cor. 13. 1. et Heb. 10. 28. quello che leggesi nel Deuteronomio 19. 15. cioè che *In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum.* 4. Quest' opinione è comune a parecchi Ss. Padri, fra' quali particolarmente sant' Ambrogio, che come si legge nel Can. *judicet c. 3. q. 7.* scrisse: *Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit, et domesticæ proposito voluntatis; sed juxta Leges, et Jura pronuntiat, scitis juris obtemperat, non indulget propriae voluntati, nihil paratum, et meditatum domo refert; sed sicut audit ita judicat, et sicut se habet negotii natura discernit; obsequitur legibus, non adversatur.* 5. La Glossa finalmente nel cap. *periculosum de offic. jud. ordin. lib. 1. tit. 31.* stabilisce: *Judex debet judicare secundum allegata, et secundum Canones, et Leges, et non secundum conscientiam.*

Ma che dicono quei fra i Teologi e Giuristi, che sostengono la parte negativa? Insegnano espressamente, che il giudice nel nostro caso deve astenersi dal pronunciare la sentenza, sì perchè la Legge naturale vieta l'uccisione dell' innocente, sì perchè sta scritto nell' Esodo 23. *Non suscipies vocem mendacii... nec in judicio plu-*

*rimum acquiesces sententiae, ut a vero devies. . . inson-  
tem, et justum non occides: quia aversor impium; sì  
perchè le Leggi umane non conferiscono al giudice alcun  
potere sopra la Legge divina, la quale espressamente proi-  
bisce la uccisione dell' innocente; sì perchè finalmente le  
stesse umane leggi vogliono il ben pubblico, cioè la pro-  
tezione, e la salvezza degli innocenti, e la punizione dei  
malfattori e dei rei. Comunque però queste ragioni sieno  
di molto peso al Lirano, all' Ostiense, al Navarro, e  
ad altri non pochi, nullameno mi pare, che data la no-  
stra ipotesi non provino abbastanza, e che quindi il giu-  
dice non debba sospendere il giudizio e molto meno as-  
solvere l' accusato. La legge naturale vieta, è vero, l'uc-  
cisione dell' innocente, ma non è il giudice nel nostro ca-  
so, che l' uccide, ma gli uccisori sono i testimoni, che  
depongono il falso, come saggiamente riflette S. Tom-  
maso nel testo citato. Vieta pure Iddio nell' Esodo di non  
dar luogo alla menzogna, e di non lasciarsi trasportare  
dalle deposizioni di molti, ma ciò vale ad obbligare il  
giudice ad essere cauto, a procurare che la menzogna  
risulti, non già a proibirgli di giudicare qualora non gli  
riesca di render conta l' innocenza. Le Leggi umane poi  
non conferiscono al giudice un' autorità superiore alla Leg-  
ge divina, ma è non è questa Legge, che l' obbliga a  
fungere fedelmente secondo la Legge il suo ministero?  
Esige infine la Legge la salvezza degli innocenti, ma di  
quei che tali compariscono in faccia ad essa. La puni-  
zione dei rei serve ad esempio per togliere di mezzo il  
delitto. Se dunque venisse risparmiata la pena all' accu-  
sato riconosciuto per reo di grave delitto, quale scauda-  
lo non ne verrebbe a chi non sa persuadersi, che sia  
innocente? Duro per verità sarebbe il passo per un giu-  
dice in questa ipotesi, e duro assai più allorchè la pu-  
nizione del delitto importasse la morte del calunniato,  
ma io crederei, che potesse stare tranquillamente alla  
sentenza di S. Tommaso. Nè si dica ch' opererebbe con-  
tro coscienza, conciossiachè, com' osserva egregiamente  
il Patuzzi *Traet. 2. de Rat. human. cap. 4. consec. 2.*  
*egli allora agit contra propriam scientiam, sed non con-  
tra Conscientiam: Conscientia enim tunc dictat, per-  
sonam publicam, quam ille gerit, ad judicandum secun-  
dum allegata, et probata obstringi.**

Se tale pertanto è la mia opinione trattandosi eziandio di un giudizio criminale, egli è chiaro, cosa io pensi intorno al Caso proposto. Per le ragioni addotte dico, che Nettario opera rettamente giudicando a favor di Fabio, e che anzi opererebbe contro la fedeltà, con cui amministrar deve il suo uffizio, se pronunciasse invece a favore di Elio. Le scritture, ed i documenti, che gli vengono prodotti devono essere la base de' suoi giudizj, e non le private sue cognizioni, ed allora assai più, che non avessero quella indubitata certezza, che si suppone nel caso, come se dipendessero da una prevenzione favorevole della persona, o da altre circostanze, per le quali la ragione non è totalmente libera, nel formare il suo dettame, ma è preoccupata da qualche passione ec.

## C A S O IX.

\* Teodoro giudice, avendo esaminato gli atti di una causa vertente tra Crispo e Salustio, pronunciò inconsideratamente e senza malizia a favore di Crispo, quando il giudizio dovea essere per Salustio. Cercasi se sia tenuto al risarcimento dei danni da questo sofferti?

O Teodoro conosceva il merito della causa, ovvero non lo conosceva. Se lo conosceva, ei giudicò ingiustamente, e per conseguenza peccò ed è tenuto al risarcimento dei danni. Se poi non lo conosceva, egli peccò parimenti, ed è pure tenuto alla compensazione, perchè trascurò di adempiere il dover suo, qual era d'informarsi del merito della questione. Così S. Raimondo *Summ. lib. 1. tit. 5. de Raptor. §. 35.* dove dopo avere insegnato, che il giudice è tenuto a riparare i danni, che ne derivano da un giudizio ingiusto avvertentemente e maliziosamente pronunciato, soggiunge: *In secundo casu scilicet cum per imprudentiam, tenetur secundum leges laeso, in quantum bonum, et aequum videbitur religioni judicantis. In judicio tamen animae credo idem, quod in primo casu, scilicet, quod teneatur ad restitutionem. In culpa enim fuit cum scivit, vel scire debuit se insufficientem, et tamen judicare talem causam praesumpsit, et idem si erat sufficiens quoad scientiam; si voluisset libros revolvere, et studere. Sed quia fuit negli-*  
*Scarp. Vol. VIII.*

*gens, et noluit studere, quem debuit condemnare absol-  
vit, et e converso.*

Ma se Salustio appellasse la sentenza al Giudice superiore, e da questi venissero valutate le sue ragioni, e quindi riformato il giudizio, sarebbe Teofilo tenuto al risarcimento dei danni? Quando Crispo s'acquietasse al secondo giudizio, oppure sperimentato il terzo soddisfacesse intieramente Salustio di ogni suo avere, Teofilo non sarebbe tenuto a veruna compensazione, conciossiachè Salustio sarebbe stato risarcito da Crispo. Ma se Salustio o pel ritardo del retto giudizio, o per conto delle spese necessarie non avesse a conseguire quauto è di pieno suo diritto, allora Teofilo dovrebbe compensarlo soltanto in quella parte del danno, di cui fu causa colla sua ingiusta sentenza.

#### C A S O X.

\* Lucio giudice in un luogo, dove dalle Leggi Civili vengono permesse, od almen tollerate l'usure, qualunque volta vengono portate al suo Tribunale delle cause, che versano sopra azioni ingiuste quali sono appunto l'usura, crede di dover conformarsi alle Leggi, che han vigore in quel luogo. Cercasi se lecitamente?

Rispondo che no. Le Leggi civili non possono unquam prescrivere cosa alcuna contro il gius naturale e divino, e se sono tali, non importano veruna obbligazione, conciossiachè si deve prima obbedire a Dio, e poi agli uomini in ordine a lui. *Lex scripta*, dice S. Tommaso 2. 2. q. 60. a. 5. *ad 1. sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuire, vel auferre; quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura Legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad Jus naturale, nihil differt utrum sit, vel aliter fiat. Et ideo nec tales scripturae, Leges dicuntur; sed potius Legis corruptiones. et ideo secundum eas non est judicandum.* Il Diritto civile deve anzi aver per base quel di natura e delle genti, nè errano quegli autori, che dicono essere il diritto civile lo stesso gius naturale e del-

le genti applicato all' indole ed alle costumanze di quei popoli, in cui vige. Se pertanto l' usura è proscritta dal gius naturale e divino, come mai può Lucio sentenziare conforme alle Leggi, che la permettono, e la tollerano? Il giudizio, dice l' Angelico nell' articolo sovraaccennato, è tua determinazione, che quella cosa è giusta. Può dirsi così delle sentenze pronunciate da Lucio? Peccò dunque gravemente tutte le volte, che giudicò in favor dell' usure, e tanto più gravemente quanto che i suoi giudizj furono anche causa, che venissero praticate simili ingiustizie. Così il Pontas V. *Judex Cas. X.*

## CASO XI.

\* Camillo giudice esige da ambedue le parti, cioè dall' attore e dal reo, il giuramento, e talvolta lo esige dal reo, sebbene sappia con certezza, che spergiura. Cerca si se tanto nel primo, quanto nel secondo caso lo faccia lecitamente?

Non può un giudice senza peccato esigere da ambedue le parti il giuramento, poichè essendovi in ogni punto di causa chi ha ragione, e chi ha torto, ne viene per conseguenza, che giurando sullo stesso punto ambedue le parti, una di esse commette uno spergiuro. Esigendo dunque Camillo il giuramento da ambedue, egli stesso n'è causa di tale peccato. L'opposto fu condannato come detestabile ed empio, nonchè contrario alla Religione Cristiana dal Concilio di Valenza celebrato nell' 855. come può facilmente vedersi nel can. 1. espresso in questi termini: *Quia impia, et Deo inimica, et Christianae Religioni contraria ex iniquissima ac detestabili constitutione quarundam saecularium Legum consuetudo invaluit, ut in forensi judicio litigantes ex utraque parte contententium aequaliter juramentum dare cogantur, ubi sine dubio duobus contra se jurantibus, unus perjurus efficitur; tanti sceleris immanitatem, et animarum perditionem dolentes, statuimus, ut quicumque, uno juramento legitime dato, quod secundum legem divinam humanae controversiae finis esse debet, alterum e contrario juramentum opponere praesumpserit, ab ipsis limitibus Ecclesiae, quae sua impietate profanavit, ex-*

*clusus, omnium Christianorum consortio, atque convivio reddatur extraneus: nisi se continuo admonitus, ad agendam poenitentiam tanti reatus, humili satisfactione inclinaverit.* Da questo lato adunque si conosce quanto imprudentemente si regoli Camillo, e come egli non può essere esente da colpa.

Ma è desso scusabile allora che deferito da una delle parti il giuramento all'altra, e disposta questa a prestarlo benchè non lo possa senza commettere uno spergiuro, dichiara ch'abbia luogo lo stesso giuramento, certo della perversa disposizione di spergiurare? Quando la Legge accorda il diritto di deferire il giuramento, e stabilisce, che il giudice dichiarì, che ha luogo la prestazione del medesimo, egli non può senza mancare al dover suo tralasciare siffatta dichiarazione, nè pecca facendola. La ragione si è, perchè non è il giudice in questo caso; ch'esiga il giuramento, ma è la parte che lo domanda, cui non può negarlo senza violare il diritto, che ha di esigerlo. Così S. Tommaso 2. 2. q. 67. a. 4. ove scrive: *Si autem aliquis exigit juramentum, tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo Juris, ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa, si ipse juramentum exigit, sive sciat eum falsum jurare sive verum: quia non videtur ille exigere, sed illo ad cuius instantiam exigit.* Con S. Tommaso poi convengono il Soto, il Silvestro, il Suarez, il Sanchez, ed il Covarruvias in cap. *Quamvis pactum 2. de pactis in 6.* Adunque quanto a questa seconda parte non ha peccato Camillo, purchè dal suo canto abbia procurato, che il giuramento non segua, e sia stato dalla Legge obbligato a permetterlo.

## C A S O XII.

\* Ruffo eletto giudice di un luogo, ove molte sono le cause, e molte le accuse di delitti, impiega non poco tempo nelle cure domestiche, nei passeggi, nei giuochi, e frattanto penano le parti nell'attendere l'esaurimento degli atti, e le sentenze. Cercasi se pecchi gravemente, e se sia tenuto ad alcuna restituzione?

Si suppone, che Ruffo sia giudice destinato dalla



pubblica Autorità , e che per quest' uffizio abbia lo stipendio , che suole darsi a chi l' amministra. Dico dunque , che pecca gravemente contro la giustizia , ed è tenuto alla restituzione della mercede , che percepisce almeno relativamente alle sue omissioni , ed a compensare i danni , che per di lui colpa soffrono le parti , che a lui ricorrono per essere giudicate. Il Catechismo Romano infatti *p. 3. de praecept. num. 17.* così generalmente stabilisce intorno a quei , che godono di uno stipendio per sostenere un pubblico , ed anche un privato impiego , chiamandoli espressamente col nome di ladri. *Illi quoque, sono sue parole , in furum numero reponendi sunt, qui, cum ad privatum aliquod, vel publicum officium conducti sunt, nullam vel parvam operam navantes, munus negligunt, mercede tamen, ac pretio fruuntur.* Dello stesso parere è S. Bernardino , come può vedersi nel suo sermone 34. in Dom. 4. Quadrag.

## GIUDIZIO TEMERARIO

*Sospetto e Dubitazione.*



### C A S O I.

\* **C**ercasi 1. Cosa sia il sospetto , il dubbio , l' opinione , ed il giudizio temerario. 2. Quando siano peccati mortali ?

Al 1. Il sospetto vien definito da S. Tommaso 2. 2. q. 60. a. 3. un' opinione incerta di qualche male per cui l' uomo mosso da indizj leggieri comincia a dubitare della probità di qualche persona : *Opinio incerta de aliquo malo, qua homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipit.* Il sospetto non è più tale , ma dicesi dubitazione o dubbio allora , che l' animo non incomincia ad esser perplesso , ma è sospeso così , che non propende nè per l' una , nè per l' altra parte. Quindi è che del sospet-

to dice il santo Dottore *dubitare incipit*, laddove del dubbio dirsi dovrebbe nell'esposta definizione assolutamente *dubitat*. Quindi è pure, che il sospetto è meno del dubbio; conciossiachè quegli il quale sospetta concepisce un'idea della persona, che propende più al bene, che al male, ma quando dubita tanto di essa pensa bene quanto pensa male, stando il dubbio per l'una e per l'altra parte egualmente. L'opinione poi non è nè un sospetto, nè un dubbio, ma un assenso, non però sì fermo, ch'escluda ogni timore di errare. Il giudizio finalmente è un assenso così stabile e fermo, ch'esclude ogni timore di errare. Da tutto ciò pertanto si deduce, che col sospetto si comincia a dubitare della persona, col dubbio nè si ha ella per buona, nè per cattiva, coll'opinione si ritiene più per cattiva che buona, e col giudizio si vuole, che sia assolutamente cattiva.

Non tutti i sospetti, i dubbj, le opinioni, i giudizi possono dirsi temerarij. L'Angelico nell'addotta definizione dice chiaramente *ex levibus indiciis*. Temerario è dunque il sospetto, quando non è mosso da argomenti fondati e ragionevoli: temerario il dubbio, se manca degli indizj atti a dubitare: temeraria l'opinione quando è destituta da motivi probabili; e temerario infine il giudizio, che non s'appoggia ad evidente certezza. Ed è qui da notarsi che quand'anche il sospetto, ed il dubbio ec. sia falso, tuttavia non è temerario, se procede da ragionevoli motivi, come è temerario allora, che quantunque vero, nullameno non è fondato sopra argomenti sufficienti per così sospettare ec.

Al 2. Il giudizio temerario se ha per oggetto un grave male del prossimo è peccato mortale. Così insegna S. Tommaso nel luogo citato con queste parole: *Quum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis et hoc sit de aliquo gravi, est peccatum mortale*. Nè senza ragione così pronuncia, poichè ciò si deduce chiarissimamente e dalle divine Scritture, e dalla grave ingiuria che reca al prossimo. Abbiamo in S. Luca cap. 6. *Nolite judicare et non judicabimini, nolite condemnare, et non condemnabimini*. S. Paolo parimenti scrisse ai Romani cap. 14. *Tu quis es, qui iudicas alienum servum? Domino suo stat, aut cadit*. S. Giacomo anco-

ra nella sua Lettera cap. 4. dice: *Qui judicat fratrem suum detrahit legi; et judicat legem: tu autem quis es, qui judicas proximum?* E senza ricordare ciò che su questo proposito insegnano i santi Padri, riferisco quello che dice S. Agostino nel Salmo 118. dove assomiglia al Demonio chi giudica temerariamente: *Amputa opprobrium meum, quod suspicatus sum.* Chiamò, Davidde suo obbrobrio, *quod de aliis est suspicatus. Hoc opprobrium a se postulabat auferri, ut non esset similis Diabolo, qui de occultis Job suspicatus est, quod gratis coleret Deum.* Ma e qual ingiuria non reca, al prossimo? Ognuno ha un vero diritto d'essere tenuto per buono, finchè egli stesso non manifesti con chiari argomenti la sua malizia. È dunque il giudizio temerario una lesione di questo diritto, ed un'azione ingiusta. *Peccatum est mortale,* dice l'Angelico nel luogo citato, *in quantum non est sine contemptu proximi.*

Quello pertanto, che dicesi del giudizio, salva la debita proporzione, deve dirsi eziandio dell'opinione temeraria e del dubbio. Quanto all'opinione lo insegna chiaramente lo stesso S. Dottore 2. 2. q. 60. art. 3. ad 2. dicendo, che in questa pure si verifica l'ingiuria al prossimo, la quale è sempre grave, se grave è la materia. *Ex hoc ipso, quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum, et ideo injuriatur ei.* Nè si può dire altrimenti del dubbio, nel quale si verifica l'ingiuria del prossimo. Tanto l'opinione a corto dire, quanto il dubbio sono specie di giudizio, conciossiachè la prima non è una sentenza certa, ma è probabile; ed il secondo è un giudizio, con cui si ha per dubbiosa l'altrui bontà. Secondo que le divine Scritture vietano espressamente qualunque giudizio pregiudiziale al prossimo; deve conchiudersi, ch'essendo giudizj dannosi anche l'opinione, e la dubitazione temeraria, entrano esse pure nel divieto divino, e sono per se stesse peccato mortale se ha per oggetto un grave male del prossimo. Siccome poi più s'avanza chi giudica, meno chi opina, e meno ancora chi dubita, così il peccato sarà sempre mortale in tutti tre i casi, ma più grave quello di chi giudica, meno grave quello di chi opina, e minore quello di chi soltanto dubita.

Ma e che dovrà dirsi del semplice sospetto? Non è concorde la sentenza degli Autori su questo punto. Io son di parere, che il sospetto temerario di cose gravi bensì ma consuete e comuni non sia di suo genere peccato mortale, ma soltanto veniale, perchè non può dirsi giammai un giudizio pregiudiziale del prossimo. Dissi di cose consuete e comuni, poichè se si tratta di misfatti troppo enormi, e troppo infamanti, punto non esito a chiamarlo mortale, essendochè secondo il senso volgare e comune, il solo sospetto di tali cose basta ad infamare la persona su di cui cade. Questa dottrina mi sembra affatto conforme alla mente di Sant'Agostino. Scrive egli difatti nel suo Trattato 9. in Joan. *Ignoscitur nobis; quod de occultis hominum aliquando, immo assidue non vera sentiamus; hoc enim ad humanam tentationem pertinere arbitror, sine qua duci ista non potest vita. . . . Quamquam, et his rerum tenebris humanarum, hoc est cogitationum alienarum; etsi suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, judicia tamen, idest sententias definitas continere debemus.* E nel cap. 4. ad Cor. *In suspiciones, sicut et in alias tentationes, quae oriuntur ex humana fragilitate; frequenter incidunt homines etiam justi et timorati.* Nè diversa è l'opinione di S. Tommaso. Distingue egli tre specie di sospetto, e dice: *Primus quidem gradus est, ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat, et HOC EST VENIALE ET LEVE PECCATUM. . . . Secundus gradus est quum aliquis pro certo malitiam alterius existimat ex levibus indiciis: et hoc si sit de aliquo gravi est peccatum mortale; inquantum non est sine contemptu proximi. Tertius gradus est, quum aliquis judex ex suspitione procedit ad aliquem condemnandum, et hoc directe ad justitiam pertinet, unde est peccatum mortale.* Ma e chi non vede, che nel primo grado si tratta del semplice sospetto, di cui parliamo, laddove nel secondo e nel terzo si discorre di due veri giudizj, l'uno privato l'altro pubblico? Che se ciò non ostante si dubitasse, leggesi quello che nel *Quod. lib. 13. art. 34.* ha lo stesso santo Dottore: *Suspicio, dico egli, est quid imperfectum in genere judicii, et ideo est imperfectus motus, et ideo non est mortale ex ge-*

*nere , quameis si fiat ex odio erit aliquando mortale.*

## C A S O II.

Berta osservando , che Catterina tratta assai bene i suoi figliuoli Pietro e Giovanni , e pel contrario sgrida per leggerissime cause e percuote l'altro suo figlio Francesco , giudica fermamente che questi sia nato di adulterio. Cercasi se sia rea di peccato mortale ?

Il giudizio di Berta è senza dubbio temerario , e siccom'ha per oggetto una materia grave , così è mortalmente peccaminoso. Ella diffatti presta un fermo assenso , poichè si dice , che *giudica fermamente* , e lo presta per leggieri motivi , poichè l'accarezzare , che fa una madre un suo figliuolo , e lo sgridar l'altro può nascere da un motivo affatto diverso dall'adulterio , tanto più che s'osserva essere le madri spesso fiate trasportate più per la prole loro illegittima di quello sia per la legittima. Qual ingiuria pertanto non ne deriva a Catterina , nell'essere giudicata rea di un delitto , che in una donna specialmente è gravissimo ed al sommo indecoroso? Berta dunque infama nella sua mente e questo figliuolo , e questa madre , e perciò deve dirsi rea di giudizio temerario mortalmente peccaminoso.

## C A S O III.

Emilia avendo osservato , ch' un suo bambino cominciò a star male dacchè fu baciato da certa vecchia , tiene per fermo , che il bambino stato sia da quella affatturato , ed essa sia una vera strega. Cercasi 1. Se Emilia abbia mortalmente peccato. 2. Se possa assolversi quando non voglia deporre siffatta opinione. 3. Quali ragioni si possano addurre per indurla a deporre questo suo giudizio ?

Al 1. Nè il bacio di una vecchia , nè la sopraggiunta infermità del fanciullo sono motivi sufficienti per credere a tenere la vecchia stessa per una maliarda. Quante malattie non assalgono d'improvviso i fanciulli , e gli stessi uomini vegeti e robusti ? Poteva dunque nel fanciullo spiegarsi quel male per qualche di lui interna vi-

ziosa affezione, e disposizione. Che se pur anche stato fosse dalla vecchia col suo bacio infettato, non per questo può dirsi una strega, poichè ciò può avvenire per altre cause naturali, anzichè per concorso diabolico. Essendo dunque insussistenti i motivi, pei quali Emilia ha giudicato sinistramente della vecchia; ella ha giudicato temerariamente, ed essendo grave la materia, ha eziandio mortalmente peccato.

Al 2. Non si può assolvere Emilia, quando non deponga tal suo giudizio. Se persevera ostinatamente in esso, persevera nel peccato, e conseguentemente è incapace di assoluzione.

Al 3. Volendo il Confessore persuadere Emilia a deporre il suo giudizio deve certificarla, che può il bambino naturalmente aver incontrata quella malattia anche pel bacio della vecchia, senza però, che questa possa giudicarsi una strega. Può primieramente accadere, che all'aspetto della vecchia abbia il bambino concepita tal paura, capace di fargli sviluppare quel male, per cui avea delle disposizioni. Quest' opinione tiene il P. Martino del Rio *Disquisit. magic. lib. 1. cap. 4. qu. 4. §. trux aspectus* ove scrive: *Trucem aspectum vetularum deformi suo squalore, ac tetro posse infantulos perterrefacere, eoque humores concitari, ita ut morbi citius erumpant, ad quos tenellum corpusculum jam erat dispositum ac praeparatum.* Similmente opina Levino Lemnio nel lib. 2. *de miraculis occultae natur. cap. 50.* ove dice: *Pueros rebus pulchris affici, ac rugosas deformesque anus exhorrescere, et multa vitia contrahere ex accubitu cum illis.* In secondo luogo vi sono delle vecchie, che per cause fisiche mandano dagli occhi certi effluvj, che penetrando il tenero corpo de' fanciulli gli dispongono a malattie. Questa opinione può confermarsi con un esperimento, che leggesi negli Atti dell' Accademia di Parigi dell' anno 1639. Uno specchio tersissimo tenuto per qualch' ora agli occhi d' una vecchia, contrasse tosto un denso appannamento, che raccolto insieme fu un potentissimo veleno. Il Torreblanca lib. 2. *de Magia operatrice cup. 37.* soggiugne: *In physica fascinatione virulentum quendam habium dari tenellos pueros inficientem; et potissimum si*

*os vetulae puerorum faciei nimium admoveatur, et saliva earum aspergat.* Scrive pure Verchienio *tract. 1. cap. 24. de saliva: Constat siquidem, salivam vetularum infantibus nocivam esse, imo ipsis malignam aliquam qualitatem nonnulli adscribunt.* Questa opinione è parimenti adottata dall'Azorio *1. p. Instit. lib. 8. cap. 25.* il quale la sostiene coll'autorità di S. Tommaso *lib. 3. contr. gentes cap. 103.* Con questi lumi potrà il Confessore persuadere Emilia a deporre il suo temerario giudizio. Veggasi Benedetto XIV. *de Beatif. et Canoniz. Sanctor. lib. 4. p. 1. cap. ult. §. 13.*

## C A S O IV.

\*\* Crespino dovendo giudicare d'altri s'attiene sempre alla peggior parte, anche quando ha delle prove in contrario. Come devesi ricondurlo al dovere? Siamo tenuti ad interpretare per la miglior parte le azioni altrui? È maggior peccato il giudicare o sospettar male di un Ecclesiastico, che di un Secolare?

Quanto è vero, che gli uomini sono inclinati più al male, che al bene, altrettanto è falso, che venendo al particolare si possa giudicare più per la peggior parte, di quello sia per la migliore. La propensione al male viene raffrenata dalla grazia di Dio, e siccome egli è liberale nel concederla, così si deve ritenere, che tutti siano ajutati da questi soccorsi, nè si può supporre, che ne siano privi senza far onta a Dio ed al prossimo se non allora, che con evidenza si scorge la malvagità. La politica del mondo insegna, che pensando male del prossimo più facilmente s'indovina, ma i principj del mondo sono opposti a quei di Gesù Cristo. I segreti del cuore umano, le disposizioni interne, la coscienza degli uomini è nota soltanto a Dio: ne siegue dunque di non giudicare temerariamente, perchè altrimenti saremo noi pure giudicati per un tale temerario giudizio. Quindi è che S. Prospero *Epig. 21.* ascrive a malignità tali giudizj dicendo:

*Culpare in quoquam, quae non sunt nota malignum est  
Praesertim quae non cognita, si bona sunt.*

*Non pateant faciles saevis rumoribus aures:  
Quae nescire juvat, credere non libeat.  
Linguantur secreta Deo, qui si quid opertum est  
Inspicit, et nullis indiget iudiciis.*

Che se dicesse Crespino, che pensando bene, s'inganna spessissimo; rifletta, che non potendo giammai scansare assolutamente l'errore, sarà miglior cosa che s'inganni, di quello sia che commetta un peccato. » Cosa, dice S. Agostino *Enarr. in Psal. 147.* deve fare la pace tra » gli uomini di questo mondo, nel quale a niuno è permesso il penetrare nel cuore dell'altro? Che fa la pace? Non giudica dell'incerto, non conferma ciò che » gli è ignoto, è più propensa a ben credere, che a » malamente sospettare. Non si duole d'errare, quando » crede bene anche di chi è cattivo, gli dispiace per altro moltissimo, quando a caso pensa male anche di » un solo ch'è buono ». Conferma questa dottrina S. Tommaso 2. 2. q. 60. a. 4. scrivendo: *Ex hoc ipso, quod aliquis habet malam opinionem de aliquo absque sufficienti causa, injuriatur ei, et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum, ut bonum habere, et in meliorem partem interpretandum, quod dubium est.* Quindi risponde alla obiezione proposta: *Melius est quod aliquis frequenter fallatur habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo homine bono: quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.* E quante volte non avviene, che una certa azione in una persona è condannabile, ed in altra è lodevole? Rise Sara, e rise Abramo *Gen. 17. et 18.* ma la prima rise dubitando della verità annunziata dall'Angelo, e fu ripresa, laddove Abramo rise per allegrezza. Chi tra gli uomini avrebbe potuto conoscere la diversità del motivo per cui ambedue ridevano? *Ab illo, dice Agostino nel citato luogo della Genesi, judicari potuit, qui corda hominum novit.* Non si può giudicar male del prossimo, nemmen allora che l'opera è di natura sua cattiva. Egregiamente così insegna S. Bernardo *Serm.*



40. in *Cant.* dicendo: *Cave alienae conversationis esse aut curiosus contemplator, aut temerarius iudex. Etiam si actum perperam quid deprehendas, ne sic iudices proximum, magis autem excusa. Excusa intentionem si opus non potes; puta ignorantiam, puta subreptionem, puta casum. Quod si omnem omnino dissimulationem rei certitudo recusat, suade nihilominus ipse tibi, dicitur apud temetipsum: vehemens fuit nimis tentatio. Quid de me illa fecisset, si acceperisset in me similiter potestatem?* Così la carità, cui è ciascuno tenuto, deve condurre tutti a favorire quello, del quale si vuole formare giudizio.

Non v'ha in fine alcun dubbio che maggior peccato sia il giudizio temerario, che non esclude gli Ecclesiastici, e quelle persone, la cui condotta esteriore dovrebbe renderli immuni da ogni censura. Si viola allora più assai la carità e la giustizia, poichè il disprezzo di questi va contro Dio medesimo, che apertamente disse: *qui vos spernit, me spernit.* Se per peccato mortale la materia del giudizio dev'essere grave, questa materia quand'anche veniale può essere talora grave rispetto agli Ecclesiastici, il cui decoro ed onore è intimamente legato con quello della Religione medesima.

## C A S O V.

Un Nobile teme di peccare di giudizj temerarij intorno la probità e fedeltà de' suoi servi, e di quei che frequentano la sua casa, perchè chiude con chiave le cose sue, ed usa tali precauzioni, come se sospettasse, che gli venissero praticate delle trufferie. Cercasi se sia questo timore ben fondato, e se possa così lecitamente operare?

Il timore di questo Nobile è mal fondato. Quando trattasi di allontanare il proprio o l'altrui danno, è lecito interpretare i dubbj per la parte peggiore, non già giudicando male privatamente, ma usando diligenza e cautela, come se il male, di cui si teme, potesse o dovesse accadere. Siffatta maniera di operare non fa ingiuria a chicchessia, ed è conforme alla regola della prudenza, la quale vuole che pensiamo bene di tutti, ma

che non ci fidiamo d'alcuno, che sia d'ignota fede, e d'incerta e non isperimentata fedeltà. Quindi quel proverbio: *Diffidentia mater est securitatis*. Così insegna S. Tommaso 2. 2. q. 60. a. 4. ad 4. dicendo: *Interpretari aliquid in deteriorem, vel meliorem partem contingit dupliciter. Uno modo per quamdam suppositionem: et sic cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris, sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id, quod est deterius, quia remedium, quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretatur aliquid ad bonum, vel malum definiendo, sive determinando: et sic in rerum judicio debet aliquis nisi ad hoc, ut interpretetur unumquodque secundum quod est: in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius. Egualemente insegna S. Agostino in Ps. 147. ove scrive: *Incertum licet ut caveas ne forte verum sit, non tamen damnes, tamquam verum sit*. Il nostro Nobile adunque deponga i suoi timori, e senza paventar di peccato custodisca le cose sue, poichè ciò non è sospetto, ma cautela.*

## GIUOCO.



### CASO I.

\* **E**utropio e Filone questionano fra essi sul giuoco, il primo lo vuole sempre illecito, e l'altro pel contrario sempre lecito. Ricorrono quindi ad un Teologo, e domandano 1. Cosa sia propriamente il giuoco. 2. A quante classi possano ridursi tutti i giuochi. 3. Se finalmente il giuoco sia lecito. Cercasi quale debba essere la risposta del Teologo?

Al 1. Col nome di giuoco si possono intendere tre cose diverse, come insegna S. Tommaso 4. *Dist.* 16. a. 2. Vi sono, dic'egli, dei giuochi, che hanno in sè della turpezza, siccome quei che si fanno ne' Teatri, i

quali provocano alla libidine. Vi sono dei giuochi che procedono da quell'allegrezza, che desta la divozione, com'era la danza di Davidde dinanzi all'Arca, e però in questo senso diss'egli: *ludam, et villior fiam coram Domino*. Vi sono in fine dei giuochi, che non hanno in sè cosa alcuna di turpe, ed inventati sono per ricreazione e sollievo dello spirito. Conformemente a S. Tommaso scrisse Sant'Antonino 2. p. dist. 2. tit. 1. cap. 24. in questi termini: *Triplex est ludus. Primus proveniens ex magna devotione, et hic promovendus. Secundus contingens ex humana delectatione, et hic tolerandus. Tertius procedens ex diabolica suggestione, et hic vitandus*. Qui però il giuoco non si prende se non nel terzo senso assegnato dal santo Dottore, e quindi colle stesse sue parole, quali si leggono nella 2. 2. q. 168. a. 2. si può diffinire un divertimento ordinato al sollievo dello spirito affaticato: *Ludrica vel jocosa dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis*. Il giuoco dice espressamente il Genetto tract. 6. c. 3. q. 1. fu propriamente inventato, ed introdotto, come un rimedio per refocillare e riparare le forze dell'animo, e siccome il sonno serve a ristabilire le forze del corpo, così il giuoco fu istituito, affinchè lasciando per alcun tempo il pensiero delle cose serie, riparate vengano con quest'interruzione le forze stanche e spossate dalle lunghe cure, dagli studj serj e dai gravi negozj, ed affinchè per conseguenza si renda più atto a sostenere nuove applicazioni e fatiche. Da questa dottrina è facile pertanto il conoscere quanto falsa sia l'opinione di quei moderni Casisti, i quali appellano il giuoco un contratto, per cui i giuocatori espongono a pericolo le cose loro per isperanza di far acquisto della roba e danaro altrui. Questa definizione perverte affatto la vera idea del giuoco, poichè cangia in contratto ciò ch'è ordinato all'onesto ricreameuto dell'animo.

Al 2. I giuochi tutti possono comodamente riferirsi a tre classi. Altri sono di pura industria, com'è il giuoco degli scacchi: altri d'azzardo e di fortuna, nei quali dipende l'esito dalla pura sorte: altri finalmente misti, nei quali s'uniscono insieme la fortuna e l'industria. Così insegnano i moderni Teologi, ma gli antichi non

ammettono se non le due prime classi, nella seconda delle quali comprendevan la terza. Ciò si comprova con sant'Antonino, il quale nella 2. p. dist. 2. tit. 1. cap. 24. scrive: *Ludus aleae secundum Hieronymum intelligitur omnis ludus, qui committitur fortunae, ut ludus taxillorum, et idem videtur de chartis, vel naibis, quamvis sit aliquid industriae principaliter tamen est fortunae . . . et potest dici ludus aleae omnis ludus, qui innittitur fortunae principaliter, etiamsi fiat ibi aliquid de industria, sicut ludus chartarum, taxillorum, et alia hujusmodi.*

Al 3. Che finalmente il giuocare sia lecito, io non ho alcun dubbio nell' affermarlo, quando il giuoco si prenda nel suo vero senso. Imperciocchè S. Tommaso nel luogo sopra citato 2. 2. q. 168. a. 2. dice: *Habitus secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus Eutrapeliam vocat; et dicitur aliquis Eutrapelus a bona conversatione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium.* Anche nelle Collazioni dei Padri si legge *collat. 24. c. 21.* » che S. Giovanni Evangelista, mentre alcuni si scandalizzavano » nel ritrovarlo a giuocare co' suoi discepoli, per quanto si dice, comandò ad uno di essi, il quale aveva » un arco, che tirasse una freccia, il che avendo quegli fatto più volte, gli ricercò, se potesse ciò a lungo continuare, ed ei gli rispose, che se ciò fosse continuamente l'arco si romperebbe, ed allora il sant'Evangelista soggiunse, che l'animo dell'uomo del pari » s' infrangerebbe, se non si rilassasse mai dalla sua intensione. Ora soggiugne S. Tommaso dopo aver riferito il fatto precedente: i detti o fatti, nei quali non » cercasi sennonse tale dilettazone, appellansi ludrici, » o giocosì. E quindi è necessario servirsene talvolta alla » quiete dell' animo ».

Se però il giuoco è lecito per se stesso, ed è talvolta secondo l' Angelico anche virtuoso, egli nullameno può essere illecito o perchè non è onesto, o perchè è vietato dalla pubblica Autorità, o perchè eccede i limiti della moderazione, o perchè finalmente tende all' interesse ed al lucro anzichè al sollievo dello spirito. Di tut-

te queste maniere di giuocare, che deturpano il giuoco  
parleremo nei casi seguenti.

C A S O II.

\*\* Un giovane morigerato domanda quando il giuoco  
sia onesto e virtuoso. Quale deve essere la risposta a que-  
sto quesito?

Affinchè il giuoco sia onesto e virtuoso, conviene  
1. che sia lecito; 2. che convenga; 3. che sia espedien-  
te alla salute, e capace di rendere la persona più atta a  
compiere i proprj doveri.

Il giuoco dev'essere lecito non solo in se stesso, ma  
altresì in ordine al luogo, ed alla maniera di giuocare.  
Qual piacere può mai recare ciò che non può farsi sen-  
za peccato? Il luogo non dev'essere nè sacro, nè trop-  
po vicino al medesimo. La materia non dev'essere nè  
oscena, nè nociva tanto a chi giuoca, quanto al pros-  
simo, oppure s'è indifferente, non dev'essere motivo di  
bestemmie, di risse, d'ingiurie.

Per l'onestà del giuoco si ricerca altresì, che con-  
venga, non potendosi far sempre tutto quello che le leg-  
gi permettono. Vi dev'entrare sempre la modestia, ch'è  
la custodia delle altre virtù. Accordando ai sensi mag-  
gior libertà di quello che conviene, può avvenire, che  
senz'accorgersi si oltrepassino i limiti, e si prolunghi  
il giuoco al di là della moderazione. Ciò riguarda alla ma-  
teria, ed al tempo, intorno al quale deve soggiungersi,  
che il giuoco non è mai lecito nei giorni di penitenza,  
nè in quei di festa nell'ore dei divini uffizj. Devesi poi  
anche riflettere sulla qualità delle persone. Certi giuochi  
convegnono ai secolari, e non agli ecclesiastici, cert'al-  
tri agli uomini e non alle donne, ed altri sono permes-  
si in privato e non in pubblico.

Il giuoco dev'essere espediente alla salute. Non è le-  
cito giammai di prefiggersi per fine del giuoco il piace-  
re, ma il giuoco dev'essere riguardato come mezzo per  
conseguire la virtù. Dal lato del piacere egli non sazia  
giammai, come l'abbondanza delle ricchezze non con-  
tenta chi vuole divenir ricco, laddove siccome le ricchez-  
ze sono limitate per quei che le desiderano per sovrè-

nire alla vita, e trovansi contenti quando hanno il loro bisogno; così sarà sempre misurato il giuoco, e saranno contenti di un moderato sollievo quei, che con esso null'altro cercano, fuorchè di rendersi più atti a soddisfare i proprj doveri. Gioverà pertanto alla salute quel giuoco, che non eccederà i limiti della necessità, dicendo S. Agostino nel lib. 10. delle Confessioni cap. 31. *Quod saluti satis est, delectationi parum est.* Quindi non dev'essere tale, ch'esiga gran fatica di mente o di corpo, conciossiachè allora lungi dal ricreare le membra e sollevare lo spirito, non varrà se non a rendere stanca la persona, e men pronta all'adempimento de'suoi doveri.

### C A S O III.

Casimiro si astiene dai giuochi vietati; ma com'è portatissimo pel giuoco, così con soverchia frequenza si occupa nei giuochi permessi. Cercasi se peccchi, e quale peccato commetta?

Casimiro non è immune da peccato. Il giuoco smoderato non già ricrea lo spirito e ne ristabilisce le forze, ma bensì lo dissipa e lo indebolisce, come appunto la medicina, che presa in soverchia dose, o con troppa frequenza lungi dal giovare, nuoce all'infermo. L'uso dunque troppo frequente del giuoco è contro il fine naturale di esso; e per conseguenza è illecito. S'aggiunga la perdita del tempo, la quale quand'è soverchia, non è mai senza peccato. S. Tommaso 2. 2. q. 168. a. 2. ad 3. così discorre su questo punto: *Ipsae operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem; sed delectatio, quae in talibus actionibus habetur, ordinatur ad aliquam recreationem, et quietem. Et secundum hoc, si fiat moderate, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in 1. de Offic. Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno, et quietibus caeteris tum, quum gravibus seriisque rebus satisfecerimus.* Notinsi queste espressioni di un Gentile guidato soltanto dal lume della ragione.

Che se poi pel giuoco soverchio perissero le cose domestiche, si mancasce notabilmente ai doveri di Reli-

gione, e del proprio stato, al lavoro necessario per la sussistenza della famiglia, o nascessero altre somiglianti conseguenze, chi non vede, che facilmente allora s'arriverebbe a peccato mortale? Così insegna il santo Dottore nel citato luogo: *Potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum; puta quum aliqui utuntur ludo vel temporibus, vel locis indebitis, aut etiam praeter convenientiam negotii vel personae. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, ejus delectationem praeponit aliquis delectationi Dei, ita quod praeceptum Dei, vel Ecclesiae talis ludis uti non refugiat.* Da ciò si vede che debba dirsi di Casimiro.

## C A S O IV.

\*\* Un ricco Signore ignorante e senza impieghi, per passare il tempo consuma l'intero giornate a giuocare, od a veder giuocare. Cercasi se pecca mortalmente?

L'Angelico 2. 2. q. 68. a. 2. insegna, che *excessus in ludo est peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum, cujus delectationem praeponit delectationi Dei.* Chi impiega tutto il suo tempo nel giuoco è per lo meno un servo inutile, che secondo l'espressione di G. C. dev'essere gettato nelle tenebre esteriori. Se il servo, che nascose il talento senza operare cos'alcuna di male, fu condannato, che dovrà dirsi di chi non solo vive senza operare alcun bene, ma giuoca senza moderazione, omette gli esercizi di pietà, trascura i doveri della famiglia, ed è soggetto di scandalo a chi lo vede continuamente al tavolino occuparsi continuamente nel giuoco? Pecca dunque mortalmente da questo canto il nostro ricco Signore, e pecca mortalmente, soggiungo, anche allora che non giuoca, ma si ferma a vedere i giuochi altrui. Stando a vedere perde egualmente il tempo, e trascura i propri doveri, ed inoltre si pone a parte cogli altri, e prova tutte quelle ansietà, piaceri e timori nell'aspettare la sorte, che lo favorisca non meno di quelli che giuocano. Che giuochi dunque, o che vegga a giuocare è lo stesso per lui. Il saggio Confessore dovrà perciò sospendere l'assoluzione, nè

giammai impartirgliela se prima non abbia troncato questo suo costume. Che se egli dicesse, che non ha impieghi nè privati, nè pubblici, gli ripeterà, che nella stessa sua ignoranza ha dovere di consumare il tempo per istruirsi, che può visitare gl' inferni, esercitarsi in altre opre di misericordia, per le quali non è necessaria alcuna dottrina, ricordandogli quel detto dell' Apostolo 1. Tim. 6. *Divites fieri in operibus bonis ... ut apprehendant vitam aeternam.*

## CASO V.

Tarquino è solito giuocare a ginocchi di puro azzardo, v. g. di Bassetta, di Faraone. Cercasi 1. Se possa farlo lecitamente. 2. Se possa a giuoco qualunque esporre considerabili somme. 3. Se possa ritenersi il lucro che ritrae dai giuochi di azzardo, o se debba restituirlo?

Al 1. I giuochi di puro azzardo, come sono quei tutti, che consistono in un solo tratto di dadi o di carte, sono gravemente illeciti, nè possono praticarsi senza colpa mortale, quando non iscusi la parvità della materia. Siffatti giuochi sono vietati da tutte le leggi civili di Principi tanto gentili come cristiani. Quanto ai gentili non ce ne lascia dubitare Cicerone, che nella seconda delle sue Filippiche chiama Antonio *hominem omnium nequissimum qui non dubitat vel in foro alea ludere, lege, quae est de Alea, condemnatum.* Quanto ai Cristiani, a tutti sono note le leggi, che sotto severissime pene li vietano. Ma che ne dicono i Santi Padri, ed i Concilj? Vaglia per tutti S. Efrem *serm. de Abr.* ove scrive: *Vae alearum lusoribus, quandoquidem se a Corpore et Sanguine Domini Nostri Jesu Christi alienos reddunt, sicut Spiritus Sanctus per Sanctos admonuit Apostolos.* Ed il Concilio Costantinopolitano VI. comanda, che *Nullus omnino sive ab hoc deinceps tempore alea ludere permittatur: qui secus fecerit, excommunicatur.* Questi canoni, dicono alcuni benigni Teologi, non hanno più alcun vigore, ma ciò sarà sempre vero intorno alla pena, ma non mai quanto all' iniquità del giuoco. E come mai può essere altrimenti la cosa, se la ragione stessa di ciò ci convince? Imperciocchè a cosa



mai attende chi s'occupa in questi giuochi? A divertirsi forse, o piuttosto a spogliare il prossimo di ciò che ha senza dargli cosa alcuna del proprio? Se attende a questo spoglio, egli non opera rettamente, nè può dirsi il giuoco un divertimento, e nemmen un contratto, poichè nei contratti vuole ognuno dei contraenti la roba altrui; ma dà insieme la propria. Può mai esser ciò lecito? Odisi Aristotele; ch'è gentile. Egli *lib. 4. Ethic.* scrisse: *Alterius detrimento fieri locupletiores magis est contrariaturam, quam mortes et morbi.*

Al 2. Chi nel giuoco espone una somma considerabile di denaro difficilissimamente può scusarsi da peccato mortale. Difatti egli espone il denaro, ch'è necessario ed opportuno a sè od a' suoi, oppure quello che gli è superfluo. Nella prima ipotesi egli pecca contro la carità dovuta a se stesso, od ai suoi per cupidigia del giuoco, e nella seconda pecca contro il precetto, ch'obbliga di dare il superfluo in elemosina ai poveri. Inoltre, chi espone notabile somma cerca di spogliare il compagno, il che quanto sia condannabile l'abbiam dimostrato rispondendo al primo quesito. Nè si dica, che ciò si fa di reciproco consenso. Imperciocchè ciò vuol dire, che ambedue peccano egualmente, e non mai, che questo patto reciproco li giustifica. Siccome non è mai lecito a due persone provocarsi a ferirsi in un duello, così non è lecito il provocarsi a perdere una gran somma nel giuoco.

Al 3. Il lucro riportato dai giuochi di azzardo si deve restituire. S. Tommaso 2. 2. q. 32. a. 7. ad 2. apertamente insegna, che quelle persone che soggette sono alle leggi dei Principi, che vietano siffatti giuochi, sono tenute alla restituzione, finchè le leggi stesse abrogate non vengano da una contraria legittima consuetudine: *In ludo aliquid videtur ulterius esse illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes; sed eos solos, qui sunt his legibus subjecti, et iterum per desuetudinem abrogari potest, ideo apud illos, qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur, nisi forte contraria consuetudo praevalcat.* Ora s'è vero, che tutti i Principi cristiani, anzi

che lo stesso Maometto nell' Alcorano cap. *de Mensa*, proibiscono rigorosamente siffatti giuochi, ne siegue, che chi guadagna è tenuto a restituire. Le stesse Leggi civili così prescrivono. Nel Codice *de Aleat. et Aleat. usu lib. 3. tit. 43.* si trova la *L. Victum* in questi termini: *Victum in aleae ludo non posse conveniri, et si solvit habere repetitionem tam ipsum, quam haeredes ejus apud victorem, et ejus haeredes, idque perpetuo, et etiam propter triginta annos.* Nella Francia similmente Lodovico XIII. col suo Editto del 1611. e del 1620. ha dichiarato » che qualunque debito contratto pel giuoco » co sia nullo, e di niun vigore, parimenti sieno nulle » tutte le promesse, e obbligazioni contratte per ragione del giuoco, quantunque palliate sotto altro nome, » negando loro ogni virtù di obbligare ossia civile, os- » sia naturale ». Quest' Editto fu anche rinnovato da Lodovico XV. I divieti poi vigenti nell' Italia contro siffatti giuochi sono noti a tutti, od almeno ai sudditi dei rispettivi governi (1).

Inferisco da tuttociò, che non è vera la sentenza di quei Teologi, i quali stabiliscono, che non vi ha obbligo di restituire prima della sentenza del Giudice. Così non decide S. Tommaso, il quale anzi soggiugne, che quegli che fu stimolato a giuocare deve del lucro far limosina, e non darlo al giuocatore. E nemmen, si può dire, che le leggi anzidette sieno state abrogate dalla contraria consuetudine. Imperciocchè, come scrive Habert *tom. 4. part. 3. cap. 19. §. 2.* i più sapienti, e quei che possono essere portati in altrui esempio si astengono affatto dai giuochi d'azzardo, e la consuetudine contraria non abroga una legge quando la parte più sana della moltitudine ripugna: Inoltre la consuetudine non abroga la legge quando il Legislatore reclama. Quanti editti non si sono sempre fatti dai Principi contro i giuochi di fortuna? Finalmente la consuetudine non ha alcuna forza, quando si oppone al bene pubblico, scioglie la disciplina dei costumi, ed introduce mille mali e disordini nella società. E tale per appunto è il giuoco d'azzardo prosritto perfino dalla setta Maomettana. Tarqui-

(1) Vedi l' art. 1837.

nio dunque non può ritenersi il lucro de' suoi giuochi, ed è tenuto a restituirlo.

Ma a chi lo deve restituire? I Teologi su questo punto rispondono con distinzione. Se le persone, con cui Tarquinio ha giuocato, non sono per vizio dedite al giuoco, ma egli stesso le ha adescate, o giuocano di rado; egli dovrà ad esse medesime restituire la somma lucrata, perchè non sono indegne di ricuperare il denaro perduto; ma se pel contrario sono persone che giuocano per professione, come sono quelle che tengono tavolini preparati pel giuoco, o che giuocano ad ogni occasione che hanuo, allora perchè sono indegne di ricuperare quanto hanno perduto, la restituzione deve farla ai poveri. Questa sentenza s'appoggia a S. Tommaso, che nella 2. 2. q. 32. a. 7. ad 2. scrive: *In quo casu non tenetur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recuperare. Non potest licite retinere tali jure positivo durante. Unde debet de hoc eleemosynam facere.* S. Antonino parimenti è dello stesso parere, come può vedersi nella par. 2. tit. 2. cap. 4. §. 17.

Ciò nullaoostante mi pare, che la ragione addotta a difesa di questa sentenza, cioè che sono persone indegne di ricuperare quanto hanno perduto, non sia sufficiente a far sì, che il lucro debba essere dispensato ai poveri. Perchè sono indegne hanno forse perduto il dominio del lor denaro esposto al giuoco? Se il giuoco d'azzardo non è titolo legittimo per trasferire questo dominio, ben si vede che il denaro stesso resta sempre in dominio di chi l'ha esposto. Per quanto dunque siano indegne di ricuperarlo non sono giammai del dominio spogliate, e sono quindi del denaro padrone. Se ne sono padrone, *rēs clamat ad dominum suum*, devono avere il loro denaro. L' indegnità loro farà sì, che possano venire dal giudice condannate alla perdita del loro soldo, ma pria della sentenza esse conservano il loro diritto. Mi pare dunque, che Tarquinio, quando il giudice altramente non disponga, debba restituire il guadagno del giuoco, alle persone stesse colle quali ha giuocato.

## CASO VI.

\* Azzo abborrisce i giuochi di fortuna, ma s'occupa spesso in quei misti d'industria e di sorte, ed in questi impiega qualche piccola somma con animo di raddoppiarla. Cercasi se Azzo sia reo di alcun peccato?

Trattasi qui di giuochi permessi, sicchè resta a vedersi se possà Azzo lecitamente giuocare con animo di trarre dal giuoco un vantaggio. I Probabilisti ritengono comunemente, che non sia peccato nemmeno veniale il giuocare col principal fine di guadagnare. Fra essi il Cardinal de Lugo nella disputazione 31. così ragiona. Se il fine è lecito, non è mai peccato il far sì, che questo stesso fine ci sia utile: ma così è ch' il fine del giuoco è il lucro che ne deriva: dunque non è mai peccato il giuocare principalmente per il guadagno. Quanto sia riprovevole quest' opinione, è facile il dedurlo da ciò che insegna S. Tommaso nella 2. 2. q. 77. a. 4. Condanna egli quella negoziazione, che si esercita per solo e principale motivo di guadagno, perchè contiene in sè della turpezza, e serve alla cupidigia, nè la dichiara lecita se non allora ch'è voluta da una necessità o pubblica o privata. Che dunque dovrà dirsi del giuoco, il quale non è certamente un contratto, e che per se stesso è ordinato al sollievo dello spirito? Non è forse vero che questo sollievo dell'animo è il fine del giuoco, anzichè il lucro che da esso si vuol ritrarre? Forsechè il lucro non perturba l'ordine del giuoco, e lo toglie dal suo fine? Dionisio Cartusiano *de Laud. Vitae Conjug. cap. 41.* francamente scrive: *Ludus tunc est illicitus, dum ex desiderio lucrandi quis ludit.* L'Abalense del pari in *cap. 6. Matth. q. 53.* afferma: *Cum sit animo lucrandi, ut solum lucrans habeat pecuniam, ludus non est licitus, eo quod finis est inhonestus, scilicet accipere id quod est alienum, nihil conferendo ejus cujus est.* Il Gabriele poi in *4. dist. 15. q. 13. concl. 3.* il Tostato in *cap. 6. Matth. quaest. 53. et 55.* ed altri s'avanzano a dichiarare rei di mortale peccato tutti coloro che giuocano colla mira principalmente dell'interesse, perchè desiderano il danno del prossimo, e perchè

s' oppongono al precetto del Decalogo: *Non concupisces rem proximi tui.*

Ciò posto, che dovrà dirsi di Azzo? Egli giuoca frequentemente, e quelle piccole monete, ch'espone, vorrebbe sempre raddoppiarle. Quest'è il di lui fine, e la mira principale, cui tendono i di lui giuochi. Sarà dunque reo di mortale peccato? Certamente il suo giuoco non è virtuoso, ma non può dirsi peccato mortale per le somme tenui, ch'espone. Dunque? Azzarderei di chiamarlo reo di mortal colpa, allorchè la sua frequenza al giuoco fosse continua, cosicchè non altro cercasse, fuorchè di giuocare colla vista del guadagno, ma reo lo farei soltanto di venial colpa, se per accidente, e con molta frequenza il giuoco con tal fine praticasse. Così opina anche il Concina, come può vedersi nella sua Teologia Cristiana lib. 3. de Just. et Jure diss. 4. cap. 15. num. 6.

## C A S O VII.

Pietro vince nel giuoco, e guadagna, perchè approfittando della negligenza dell'avversario, guarda le di lui carte, e lascia che erri a suo pregiudizio nel numerare i punti. Cercasi se tali arti di Pietro sieno lecite, e se possa egli tenersi di buona coscienza il guadagno?

Nel giuoco vi sono delle frodi, arti, o strattagemmi condannate come illecite dai Teologi eziandio più benigni. Sono per esempio il segnar le carte da giuoco con certe note, che non si conoscono se non da quello, dal quale furono segnate: il noverare per sè più punti, di quello realmente sono, e noverarne meno per l'avversario: il prendere, quando non tocca, il tratto ossia il primo posto, che giova per la vincita: il disporre con artificio le carte, sicchè tocchino per sè le migliori, e le più inette all'altro: il mentire affermando di aver quelle carte, che non si hanno: l'aver un corrispondente occulto, che manifesti con segni le carte altrui ec. Vi sono poi alcuni Teologi, i quali ammettono, come lecite le industrie del nostro Pietro, perchè, come dicono, il guardar le carte dell'avversario, ed il non avvertirlo dell'errore, che commette nel numerare i punti non sono frodi nè male arti, ma bensì strattagemmi in-

dusiriosi , che punto non viziano il giuoco. Ma chi non vede la falsità di quest'opinione?

Quanto al primo capo scrive ottimamente il Franzoja » che chi tiene in mano le sue carte neglitemente- » te in guisa , che possano esser vedute dall'avversario, » si fida della buona fede e sincerità dell'avversario : » adunque la fede, l'onestà richiede , che l'avversario » o non guardi le carte , o ammonisca il suo avversario » della sua negligenza ». E per verità se in ogni umano commercio, ed in ogni contratto vi dev'essere l'onestà , la sincerità , la buona fede , deve dirsi , o che questa non dev'esservi nel giuoco, o che se dev'aver luogo, non può essere lecito il giuoco , quando vi manca. Ma così è , che ancor nel giuoco esser vi deve onestà , sincerità , buona fede ; dunque è illecita l'industria di guardar le carte dell'avversario.

Quanto al secondo è mai lecito nei contratti di non avvertire il compagno dell'errore , che prende nei computi a suo danno? Non è una frode approfittare dell'altrui errore? E perchè non avrà a dirsi lo stesso ne' giuochi , dove dall'errore nella numerazione dei punti dipende , che l'avversario soccombe e deve pagare la vincita? E per venire alle strette tacerebbe mai Pietro , se per avventura l'avversario errasse a proprio suo danno? Soccomberebbe volentieri alla perdita? No per certo. E può essergli lecito il tacere , affinchè l'avversario soccomba? Non è lo stesso , ch'andar contro il precetto di natura? A torto dunque difendono i Teologi , come lecita quest'arte di Pietro.

Se poi Pietro sia tenuto a restituire , rispondo , che deve restituire tutte le volte che la sua frode fu causa della perdita altrui , e non solo deve restituire il guadagno , che perciò fece , ma eziandio quel di più , che senza la frode avrebbe l'avversario lucrato. Che se nascesse il dubbio se la frode stata sia la causa della perdita , allora la restituzione deve farsi *pro rata dubii* , ossia risarcire l'avversario di ciò che ha perduto , perciocchè nel dubbio nessuno dev'essere spogliato di ciò che con certezza è suo. Osservi bene in tai casi il Confessore , e quando non risulti chiaramente che il giuocatore anche senza la frode avrebbe guadagnato , imponga sempre la

restituzione, e risultando che la frode non gli giovò per la vincita, faccia ciò non ostante che dispensi il lucro ai poveri in pena della cattiva arte usata.

## C A S O VIII.

Martino giuocando con Giovanni conosce, ch'è poco pratico del giuoco. Cercasi 1. Se conosciuta di Giovanni l'imperizia, sia tenuto a desistere dal giuoco. 2. Se possa lecitamente tenersi il lucro, che fino a questa conoscenza ha guadagnato?

Al 1. Insegnano tutti i Dottori, che nel giuoco dev' esservi l'uguaglianza, affinchè sia lecito; uguaglianza cioè nelle somme esposte, uguaglianza nel pericolo, nel lucro, nel danno, uguaglianza in fine nella perizia. Se la perizia di uno de' giuocatori supera quella dell'altro in maniera, che quello sempre vinca e questo perda, il giuocare non è lecito, ed il lucro è ingiusto. Martino dunque accortosi dell'imperizia di Giovanni è tenuto a lasciare il giuoco.

Al 2. Non può tenersi il lucro, fatto anteriormente alla cognizione; ch'ebbe dell'imperizia di Giovanni; perchè il giuoco non era lecito per difetto dell'ineguaglianza. Nè giova, che Martino giuocasse in buona fede, avvegnachè questa fa sì, ch'egli non sia reo di colpa, ma non mette l'uguaglianza, nè rende per conseguenza giusto il giuoco, come per appunto non pecca, chi ritiene la cosa altrui credendola propria, ma conosciuto l'errore è tenuto a restituirla.

## C A S O IX.

Silvio avendo per buona pezza giuocato con Tiburzio vuol dimettere il giuoco, ma questi lo sforza a proseguire. Silvio continuando a giuocare perde buona somma di denaro. Cercasi se Tiburzio sia tenuto ad alcuna cosa verso di Silvio?

Tiburzio è tenuto a restituire a Silvio quanto gli ha guadagnato in quel proseguimento. Così S. Tommaso 2. 2. q. 32. a. 7. ad 2. ove scrive: *Circa illa, quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex di-*

*vino jure ; scilicet quod aliquis lucretur ab his , qui rem suam alienare non possunt ... et quod aliquis TRAHAT ALIUM EX CUPIDITATE LUCRANDI AD LUDUM ; et quod fraudulenter ab eo lucretur : ET IN HIS CASIBUS TENETUR AD RESTITUTIONEM.* E difatti chi non vede , che Tiburzio s'è ingiuria a Silvio , e contro la di lui volontà lo sforzò alla continuazione del giuoco ? Se nei giuochi ricercasi il pieno volontario consenso , questo non v'ha tutte le volte ch'il compagno viene costretto a giuocare o cogl'improperj , o colle derisioni , o coll'importunità , o con parole , o con qualsivoglia altro mezzo. Non essendovi pertanto la piena volontà , ne segue , che chi sforza non può far suo il lucro , che dal giuoco gli ridonda. Tal è pure il sentimento di Sant' Antonino , che nella p. 2. tit. 2. cap. 23. §. 3. insegna : *Quum quis attraxit aliquem ad ludum per vim , vel nimiam importunitatem sive in principio ludi , sive in medio , quum alius vellet dimittere , et non sinit ; tunc etiam tenetur restituere secundum Thomam , et Raymundum.* Nè diverso è il parere del Silvestro , del Gaetano , del Bannez , del Soto , del Covarruvia ec. il qual ultimo p. 2. cap. 4. Reg. Peccatum scrisse : *Datur praeterea obligatio restituendi in animae judicio , quoties quis alterum ad ludum cupiditate lucri involuntarium attraxerit , secundum Thomam , quem caeteri communiter sequuntur.*

Ma se invece di Tiburzio avesse guadagnato Silvio , sarebbe questi egualmente tenuto a restituire ? No : poichè non avendo egli sforzato Tiburzio , non gli s'è ingiuria di sorte , e Tiburzio invece si è di piena volontà assoggettato al destino del giuoco. Così pur S. Tommaso 4. d. q. 2. a. 4. quaest. 3. ad 2. con queste parole : *Qui alium traxerit , si amisit non competit ei repetitio , si autem lucratus est , tenetur ad restituendum illi a quo lucratus est.* Così etiandio dietro il Santo Dottore il Cunniliati de Ludo §. 3. num. 2. ed il Continuatore della Moral Patuzziana tract. 7. de contract. cap. 4. num. 17. ove rende la ragione , che abbiamo sopra accennata dicendo , che chi fu sforzato a giuocare non deve restituire il lucro se guadagna , perchè *ipse passus est , non intulit injuriam.*



## CASO X.

Tizio giuoca con un figliuolo di famiglia, e jeri perdè dieci paoli, ed oggi ne guadagna quindici. Cerca-  
si se possa tenersi questo lucro?

Chi può perdere al giuoco, può eziandio al giuoco guadagnare. Se Tizio dunque in jeri poteva perdere i dieci paoli, può altresì in oggi guadagnarli. Tutta la difficoltà però consiste in esaminare se il figliuolo di famiglia poteva esporre quella moneta al giuoco, e la difficoltà è sciolta dicendo, che poteva esporla se avea il consenso del padre suo, e che non lo poteva se non avea questo consenso. Nella prima ipotesi Tizio non può in buona coscienza ritenersi il guadagno, e non così nella seconda, poichè dice S. Tommaso 2. 2. q. 32. a. 7. che ripugna al gius divino il lucrare con quelle persone che *rem suam alienare non possunt*, e che per conseguenza Tizio è tenuto a restituire, *ad restitutionem tenetur*, e non al figliuolo, ma bensì al di lui padre, cui il denaro stesso appartiene, ed a cui il figliuolo l'ha involato, o da cui l'ha ricevuto per altri usi. Ma il figliuolo che giuoca senza l'assenso paterno, potrà ritenersi il guadagno? No, perchè chi non può perdere, non può nemmeno guadagnare; altrimenti non vi sarebbe eguaglianza fra i giuocatori, poichè ne verrebbe, che i figliuoli di famiglia non perderebbero mai, e potrebbero guadagnare, e quelli che giuocano con essi perderebbero sempre, nè potrebbero mai guadagnare.

Dunque con tai figliuoli non si potrà mai giuocare? Non v'ha un assenso presunto del loro padre, che renda valido il giuoco? Sì, può esservi l'assenso presunto; ma affinchè sia tale conviene, ch' il denaro esposto al giuoco sia in piccola somma, proporzionata alle facoltà, al grado, ed alla condizione delle persone, ed allo stato della famiglia. La cosa è chiara per se medesima. Infatti se S. Tommaso 2. 2. q. 32. a. 8. ad 3. insegna, che non possono i figliuoli di famiglia fare una elemosina colla presunta permissione del loro padre se non in piccola quantità: *Quum ea quae sunt filii familias, sint patris; ideo non potest eleemosynam facere, nisi forte ali-*

quam *MODICAM*, de qua potest praesumi quod patri placeat, con qual maggior fondamento non dovrà dirsi lo stesso del giuoco? Vegga pertanto Tizio, se nel giuoco poteva esservi presunto il paterno assenso, e qualora questo assenso non vi sia stato nè espresso nè presunto, restituisca al figliuolo i cinque paoli, che sopra la sua perdita gli ha guadagnato.

## C A S O X I.

Un Caffettiere per aver maggior concorso alla sua bottega tiene dei camerini con tavolini e carte da giuoco pei concorrenti, sebbene sappia che si giuochi anche a giuochi vietati e di azzardo, che vi si espongono notabili somme, e che venendo persone d'ambidue i sessi si fomentano impuri amori. Cercasi se sia esente da grave peccato, e come debba regolarsi il Confessore con esso lui, e con quelli non meno che hanno il vizio del giuoco?

Il Caffettiere non può scusarsi da colpa gravissima, poichè potrà bensì scusarsi da grave peccato chi tiene tavolini e carte per un giuoco lecito e moderato, ma non colui che tiene giorno e notte stanze preparate per persone d'ambidue i sessi, massimamente allora che sa esservi dell'abuso e circa il giuoco, ed intorno le somme che si espongono, anche in materia di onestà. Non è egli vero, che il nostro Caffettiere nelle circostanze descritte porge occasione al suo prossimo di peccato, e coopera all'altrui peccato? Dunque non può scusarsi da colpa gravissima.

Il Confessore pertanto dovrà al Caffettiere, ed a tutte quelle persone, che com'egli tengono stanze, tavolini e carte negare l'assoluzione, essendone indegne ed incapaci, perchè si trovano in continuo peccato mortale nè avrà giammai ad accordar loro i Sacramenti, quando non abbian rimossa l'occasione di peccato, col convertire in usi leciti ed onesti quelle stanze. Così S. Bernardino *serm. 33. in Dom. 5. Quadrag.* ove scrive: *Dans donum ut intus ludatur, fit particeps tot peccatorum, quot ibi fiunt: dans tabulam, et praestans taxillos, toties peccat mortaliter, quoties praestat: nullus Confes-*

sor poterit eos absolvere donec removerit domum a tali pessimo usu ludendi: impossibile est illum salvari, nisi relinquat illas suas artes maledictas. Lo stesso prescrive S. Carlo Borromeo nelle sue Istruzioni ai Confessori, e vi sono ancor dei Teologi, i quali sostengono, che tali persone, come il nostro Caffettiere, non solo peccano mortalmente, ma che sono inoltre tenuti a restituire quello che i giuocatori debbono restituire, e non restituiscono. Ecco le parole dell' Escobar Exam. cap. 4. *Exponentem domum ludo aleae, non solum peccare mortaliter, sed etiam si lusores ad restitutionem teneantur, et non restituant, ipsos satisfacere.* Dirà forse il Caffettiere, ch' egli non intende che si giuochi a giuochi vietati ec. e ch' ei non ha altra mira fuorchè quella di guadagnare col maggior concorso di persone, e che il dar le stanze e le carte non è un' azione illecita, sicchè possa dirsi proibita da alcuna legge. Ma a queste difese si può rispondere facilmente. È mai lecito il lucrare con mezzi illeciti? Può dirsi lecito il tenere stanze e carte per quei che abusano? Il dare un coltello a persona non è azione mala, ma è illecito il darlo a chi vuol uccidere se stesso o gli altri. S. Antonino Summul. p. 2. de Avar. cap. 3. dice di quei che fanno le carte, od altri istromenti da giuoco: *Non est securum de talibus vivere, quorum usus est frequenter ad peccatum, quod intellige de mortali, et est turpe lucrare.* Che dovrà dunque dirsi di chi le somministra per giuochi illeciti? Il Caffettiere pecca sì mortalmente, perchè coopera a grave peccato.

Il Confessore deve similmente tener lontane dai Sacramenti tutte quelle persone che hanno consuetudine di giuocare ai giuochi di pura sorte, oppure ch' espongono somme considerabili al giuoco. Nè si fidi delle loro promesse di emendarsi. La sperienza ha fatto conoscere, che le persone attaccate al vizio del giuoco di rado mantengono parola. Se guadagnano di sovente, cresce loro l'avidità del lucro, e se di sovente perdono, giuocano per recuperare quanto hanno perduto, e tantopiù espongono al giuoco quanto maggiormente perdono, sicchè dissipano tutto, non pagano le mercedi, non soddisfano i creditori, e rovinano la loro famiglia.

Quanto poi a quelle persone del secolo, che giuo-

cano nei tempi e luoghi convenienti senza molta frequenza, ed esponendo minute cose non già per cupidigia del guadagno, ma per condimento del giuoco, il Confessore potrà assolverle, e permetter loro che giuochino. Deve però far loro osservare, che non vi dev'essere una soverchia frequenza, perchè il giuoco troppo frequente, quand'anche lecito, addiviene tuttavia vizioso. *Non ita generati*, dicea Cicerone de Offic. lib. 1. *a natura sumus, ut ad ludum, et jocum facti esse videamur, sed ad quaedam studia graviora, atque majora.* Il troppo frequente giuoco dissipa inoltre l'animo, e serve d'impedimento ad adempiere i doveri della religione, e del proprio stato. *Dissi a persone che non espongono somme grosse*, poichè a quelle che eccedono in questa parte deve negarsi l'assoluzione quand'anche di raro ciò facciano. Imperciocchè l'abito si genera insensibilmente pegli atti ripetuti, e cresce sempre l'avidità del danaro che alletta, trasporta, e che la persona addivenga facilmente giuocatrice di professione. Dissi poi alle persone del secolo, perchè riguardo a quelle della Chiesa si è parlato all'articolo *Ecclesiastici*.

## C A S O XII.

Alessandro avendo un Oriuolo di gran valore vorrebbe disfarsene con profitto, quindi pensa di metterlo al Lotto. Cercasi se questo giuoco sia lecito sì per parte di Alessandro, come per parte dei concorrenti?

I Lotti pubblici istituiti dai Principi per provvedere alle pubbliche necessità, per promuovere il ben comune, e per impedire che il danaro passi agli stati esteri, sono leciti, ma lo sono egualmente i Lotti privati? Vi sono dei Teologi che stanno per l'affermativa, ed altri tengono l'opposta sentenza.

Quei che li condannano come illeciti appoggiano la loro opinione alle ragioni seguenti. 1. Perchè sono giuochi di pura sorte. 2. Perchè in essi domina la cupidigia di lucrare, la quale tanto più cresce, quant'è meno ciò che si arrischia di perdere, o quanto è maggiore ciò che si spera di guadagnare. » È inseparabile, dice il Sambio » *Tom. 2. Cas. 397.* nei Lotti dal cuor di coloro che

» concorrono col loro danaro, lo spirito di cupidigia e di  
 » avarizia onde ciascuno si lusinga colla speranza di gran-  
 » dissimo lucro per una piccola moneta. Siffatti giuochi,  
 » scrive il P. Lebrun *de superstitionis usib. Tom. 1. q.*  
 » 263. sono uerzi attissimi ad accrescere la cupidigia  
 » degli uomini, ed il desiderio della roba da conseguir-  
 » si senza fatica ». 3. Perchè il Lotto è contrario alla  
 carità desiderando ciascuno dei concorrenti il proprio lucro  
 coll' altrui perdita, essendo inseparabile il lucro di uno  
 di essi dal danno di tutti gli altri. 4. Perchè il Lotto è  
 cagione di moltissimi peccati. Si ruba per giuocare, con  
 isperanza di restituire: si espone il denaro necessario  
 alla famiglia: non si pagano i debiti: si usano supersti-  
 zioni, si osservano i sogni, si praticano cose puramente  
 vane e fantastiche.

Quei Teologi poi, che tali giuochi ritengono leciti  
 purchè non vi sia alcuna frode e si osservi la giustizia  
 e l'equità, provano la loro sentenza con questi argomen-  
 ti. 1. Perchè v'ha un patto fra quei che mettono al  
 Lotto, e chi propone il premio, che questi perda il pre-  
 mio, e l'abbia quegli ch'è favorito dalla sorte, e tutti  
 gli altri concorrenti restino senza denaro: *volenti et con-*  
*sentienti non fit injuria*, nè quindi può chiamarsi giuo-  
 co illecito. 2. Perchè se si vuole condannare il Lotto  
 perchè serve alla cupidigia di lucrare, conviene condan-  
 nare ugualmente ogni negoziazione, ogni arte, ed ogni pro-  
 fessione lucrosa, conciossiachè chi traffica lo fa per gua-  
 gnare, e così chi lavora. Un moderato desiderio di lucrare  
 specialmente diretto da ottimo fine, v. g. pel mantenimen-  
 to della famiglia, pel collocamento dei figliuoli ec. non è  
 mai condannabile. 3. Perchè non è opposto alla carità non  
 venendo alcuno sforzato a mettere al Lotto, ed arrischian-  
 do tutti il proprio denaro per un'eguale speranza di con-  
 seguire il premio. 4. Perchè i peccati de' quali si dice  
 essere origine il Lotto sono ad esso estrinseci ed acci-  
 dentali, dipendenti cioè dalla malizia dei giuocatori, e  
 non dalla perversità intrinseca del Lotto. 5. Perchè in  
 fine questo giuoco non è da alcuna Legge vietato.

Dall'esposto pertanto si raccoglie, che a fronte de-  
 gli argomenti riportati dai difensori della prima sentenza  
 il Lotto eziandio privato non è per se medesimo illecito,  
*Scarp. Vol. VIII.*

nè lo è in fatto quando vi siano le condizioni seguenti. Che per parte di chi istituisce il lotto e propone il premio sieno tassate le contribuzioni, e fissato il numero dei contribuenti così, che la somma risultante sia proporzionata al valore del premio, e non ecceda l'importo. 2. Che dai contribuenti per cagione del lotto non si commettano frodi, cabale ed altri disordini. Ora se Alessandro osserva la prima condizione, cosicchè il numero dei contribuenti, e la somma, che da essi di eguali porzioni ritrae corrisponde al valor dell'oriuolo, egli può lecitamente istituire il suo lotto, e se i concorrenti osservano la seconda condizione, il lotto addiviene lecito anche per loro parte. Che se Alessandro volesse ritrar di più del valore dell'oriuolo per disporlo in cose pie di religione, deve avvertirne i contribuenti, affinchè se loro piace concorrano. Guardisi poi dalle frodi, e dall'arte, che potrebbe usare nell'estrazione dei numeri per far cadere la sorte sopra di una persona piuttosto che sopra di un'altra; poichè allora il lotto perderebbe la sua natura, ed egli sarebbe tenuto a restituire il danno che andrebbero a soffrire i contribuenti.

## GIURAMENTO.

*Intorno alla sua natura, alle condizioni che lo devono accompagnare, e ad alcune formule di giurare.*

## CASO I.

\* Cercasi 1. Cosa sia il Giuramento. 2. Se sia proibito ai Cristiani. 3. Di quante sorta sia desso. 4. Da quali condizioni debba essere accompagnato?

Al 1. La voce Giuramento, com' insegna Sant' Agostino *serm. 28. de Verbis Apostoli*, deriva dalla parola *Gius*, ed il giurare non è altro, che rendere a Dio quel diritto che gli si deve di carità, di verità, e non di falsità. *Quid autem est jurare nisi jus Deo reddere? Quod autem jus debemus Deo nostro nisi caritatis, veritatis, et non falsitatis?* Somigliante è pure l'idea, che del giuramento ci dà l' Angelico Santo Dottore 2. 2. q. 89. a. 1. dicendo: *Assumere Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur.* Iddio è verità per essenza, noi quindi giurando confessiamo questa di lui verità, e protestiamo, ch' egli solo può essere chiamato in testimonio delle nostre asserzioni o promesse, siccome il solo egli è, da cui è lungi la falsità. Il Giuramento pertanto vien definito da S. Tommaso nel luogo citato: *Assumptio divini nominis in testem*, e più diffusamente da Sant' Antonino p. 2. tit. 10. cap. 5. *Juramentum est affirmatio, vel negatio de aliquo scilicet de facto, vel faciendo, sacrae rei attestatione firmata ad faciendam fidem.* Si dice primieramente *affirmatio vel negatio*, perchè non si giura giammai se non per affermare, o negare una cosa, il che può farsi e colle parole, e con qualche atto esterno, v. g. toccando gli Evangelii in testimonio della verità. Si dice

in secondo luogo *de facto vel faciendo*, perchè tanto si giura per asserire cose presenti e passate, quanto per confermare cose future. Si dice finalmente *sacrae rei attestatione firmata*, perchè qualunque giuramento si riferisce a Dio, o esplicitamente come quando si giura invocando espressamente il suo nome, o implicitamente come allora che si giura pegli Evangelii, pei Santi, e per altre cose che a Dio si riferiscono.

Al 2. Vi furono degli Eretici, i quali francamente insegnarono, che i giuramenti sono proibiti ai Cristiani. Ma chi non vede il loro errore? Il Giuramento dice S. Tommaso *l. 1. a. 2.* è lecito ed onesto e considerato nella sua origine, e riguardato eziandio nel suo fine. La sua origine è nella Fede, colla quale gli uomini credono, che Dio sia un' infallibile verità, e quegli che conosce ogni cosa, ed a tutto provvede. Il fine si è di giustificare gli uomini, e terminare le questioni e le liti. Abbiamo nel Deut. 6. *Dominum tuum timebis, et illi soli servies, ac per nomen ejus jurabis.* Che se Gesù Cristo, Matth. 5. vietò il giuramento, basta udire spiegato questo divieto da Sant' Agostino *lib. 1. de Sermonibus Domini. cap. 7.* per convincerci, che ai Cristiani non è punto proibito il giurare. *Ita intelligitur*, scriv'egli, *praecepisse Dominum ne juretur, ne quispiam sicut bonum appetat iurandum, et assiduitate jurandi ad perjurium per consuetudinem delabatur: quapropter, qui intelligit non in bonis, sed in necessariis jurationem habendam, refracnet se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitate, cum videt pigros esse homines ad credendum, quod eis utile est credere, nisi juratione firmetur. Ad hoc itaque pertinet, quod sic dicitur: Sit autem sermo vester, est est, non non: hoc bonum et appetendum; quod autem amplius est, a malo est; idest si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum, quibus aliquid suades, quae infirmitas utique malum est. Itaque non dicit, quod autem amplius est, malum est, tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, quae etsi non bona tamen necessaria est, ut alteri persuadeas quod utiliter suades, sed a malo est illius, cujus infirmitate jurare cogeris.* Lo stesso insegna S. Tommaso *q. 89. a. 5.*



Al 3. Il Giuramento per se stesso è di una specie sola; dai modi poi di farlo, e dagli oggetti, per cui si fa, n'assequano i Teologi varie divisioni. Distinguono pertanto in primo luogo il Giuramento in *privato* ed in *pubblico* ossia *giudiciale*, il primo de' quali si emette fra persone private, l'altro alla presenza del Giudice, o di qualche altra pubblica Autorità. 2. Tanto il privato, quanto il pubblico Giuramento può essere in secondo luogo *assertorio*, e *promissorio*. Coll' *assertorio* si conferma una cosa presente o passata, e col *promissorio* si conferma la promessa d'una cosa futura. In terzo luogo in fine il Giuramento si dice *semplice* ossia puramente *contestativo*, quando altro non si fa che chiamar Dio in testimonio, e si dice *esecratorio* ossia *imprecativo*, quando Dio s'invoca non solo come testimonio, ma altresì come giudice, volendo essere da lui puniti, se non è la cosa, come giuratamente si protesta che sia, o se non si mantiene la promessa, che col giuramento si conferma. Così S. Tommaso nel luogo citato *a. 1. ad 3.*

Al 4. Le condizioni, che sono necessarie affinchè il giuramento sia lecito, si trovano espresse da Geremia nel cap. 4. e vengono egregiamente spiegate da S. Tommaso nell'art. 3. della lodata questione. *Jurabis*, così in Geremia, *jurabis, vivit Dominus, in veritate, in judicio et justitia.* » Pel buon uso del Giuramento, dice » l'Angelico, si ricercano due cose: La prima si è ch'al- » cuno non giuri se non per motivo di necessità e con » discrezione, e quanto a questo si richiede giudizio per » parte di chi giura. La seconda riguarda la cosa che si » conferma col giuramento, cioè che non sia falsa, e » che non sia illecita, e quanto a questo si ricerca la » verità per cui ne viene, che dev'essere vero ciò che » si conferma col giuramento, e si ricerca pur anch'ella » giustizia, vale a dire, che quanto giuratamente si as- » serisce o promette sia lecito. Manca pertanto di giu- » dizio il giuramento incauto; manca di verità il giura- » mento falso; manca di giustizia il giuramento iniquo » ossia illecito. »

## CASO II.

\* Francesco pronunciò più volte, sì per Dio, no per Dio, per Dio è così, per Dio non è così, senza intenzione di giurare. Cercasi 1. Quali regole vi siano per conoscere le formole, che contengono un vero e reale giuramento anche allora che vengono pronunziate senza intenzione di giurare. 2. Se Francesco con le dette espressioni abbia veramente giurato?

Al 1. Le formole di giurare sono molte e varie, altre delle quali esprimono con chiarezza il giuramento; altre che in pratica, e secondo il senso in cui sono ricevute non contengono giuramento; ed altre finalmente che possono essere e non essere giuramento, dipendendo tutto dall'intenzione di chi le usa. Le regole pertanto, che vengono fissate dai Teologi per conoscere quali formole siano veri giuramenti, sono le seguenti. 1. Le espressioni, che manifestamente dinotano giuramento, o per tali si tengono nel comun senso e giudizio, sono sempre veri giuramenti tutte le volte che si pronunciano, quantunque sia contraria affatto l'intenzione di chi le proferisce; e ciò perchè non è in arbitrio di chiunque il cangiare il senso delle parole, e far sì, che non sieno giuramenti quei che in fatto lo sono. Qual volontà di non giurare v'ha mai in chi proferisce veramente un giuramento? Colla pronuncia delle formole distrugge l'opposta sua intenzione, altrimenti si dovrebbe dire, che vuole e non vuole la stessa cosa. Se non volesse giurare, non proferirebbe le espressioni, e dicendole si deve ritenere che giuri. Quindi è, che fu meritamente condannata da Innocenzo XI. la proposizione: *Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis*. 2. Le formole, che in se stesse non contengono giuramento, nè sono ritenute in pratica per giuramenti, non si devono considerare per tali, quando non consti che chi le ha proferite abbia avuta espressa intenzione di giurare. Diffatti sebbene possa ciascuno servirsi di qualsivoglia maniera di dire per giurare, contuttociò, se non appalesa la sua intenzione, non si deve giammai interpretare le parole al di là di quello che significano. 3.

Le espressioni in fine che sono ambigue, talchè possano essere prese come giuramenti ed anche diversamente, devono sempre riguardarsi secondo l'intenzione di chi le proferisce. Che se quest' intenzione non può rilevarsi, allora fa d'uopo abbadare all' indole di chi parla. Quindi se la persona è ayvezza a giurare si devono ritenere per giuramenti, e non si deve giammai credere, che giuri la persona che le pronuncia s'è timorato di Dio, ed aliena dai giuramenti.

Al 2. Lo Sporer *trac. 3. in 2. praecept. Decal. cap. 1. sect. 1. num. 9.* insegna, che le voci usate da Francesco non sono giuramenti, e conchiude, che il Confessore udendo un penitente, che si accusa di averle adoperate in falso non deve giudicarlo reo di spergiuo, ma bensì di bugie, la cui gravità dipende dalla loro materia, e perciò alle volte officiose, alle volte giocose e così colpe veniali. La ragione che adduce si è, che quelle persone che hanno in bocca tali parole non chiamano Iddio in testimonio, poichè se ciò fosse, giurerebbero sempre e spessissimo spergiuerebbero: *Iterum non est juramentum, quia eo ipso Deus non invocatur ut testis: alioquin semper jurarent, et saepissime perjurarent, qui ad singula fere verba effutiunt illud suum, Per Deum, Per Sacramentum etc.* Questa dottrina dello Sporer parte dal Tamburino, il quale oltre le ragioni addotte soggiunge, che le accennate espressioni non possono essere giuramento, perchè non giura giammai chi non ha volontà di giurare, e che non giura parimenti chi non avverte di chiamar Dio in testimonio, ed avverte che queste proposizioni sono comunemente insegnate dai Teologi, citando il Layman, ed il Suarez. E ben vero poi, che la dottrina del Layman *lib. 4. tract. 3. cap. 1. num. 3.* su questo punto è pari alla sua, ma non è vero che il Suarez nel luogo almeno da lui indicato, cioè *lib. 1. de juram. cap. 1. num. 4.* insegni le sue proposizioni e la sua sentenza. Sono piuttosto con lui Felice Potestà *tom. 1. p. 1. de praecept. Decal. cap. 2. num. 1553*; Lorenzo Pisani *Glad. Gedeon. prop. 25. Sub fin.* il Leandro *tract. 1. disp. 3. quaest. 11.* ed altri ancora, fra quali il Boranga *Tract. de Virt. Relig. cap. 5. §. 1.* il quale pro-

va la sua opinione soltanto col dire, che quei che hanno in bocca il *per Dio* ec. non hanno giammai intenzione di giurare, il che in sostanza è la ragione stessa che apporta lo Sporer e gli altri. Ma potrà ammettersi dal savio Confessore questa sentenza? Se il giuramento è una invocazione del divin nome, qual invocazione più chiara, più espressa, più formale di quella che usa Francesco? Non è lo stesso il dire *per Dio* *la è così*, ed il dire *chiamo Dio in testimonio, che la cosa è così*? Se il dire *pegli Evangelii*, per la Croce, per la Fede di Cristo, per S. Antonio, per questo fuoco di Dio è un vero giuramento, quantunque in queste formule non vi sia un'esplícita, ma soltanto un'implicita invocazione di Dio in testimonio, come non sarà giuramento il dire *per Dio è così*? Udiamo, come parla il chiariss. P. Cuniliati *Tract. de 2. Dec. praecept. cap. conc. num. 3.* Ecco le sue parole: *Circa formulam per Deum semper apud nos usurpatur jurative, quamvis habitualiter et cum maximo animae detrimento. Et ego post quadraginta circiter annos ex quo Confessarii munere immerito fungor, numquam inveni, quod praefata formula per Deum proferatur, nisi in sensu jurativo, idest aut contestandi praesentia vel praeterita, aut spondendi futura, proinde mere arbitraria est haec suasio, quod in nostris regionibus sit merus dicendi modus, et non juramentum praefata formula.* Ha dunque sempre giurato Francesco, e così almen in pratica si deve ritenere dai Confessori.

## C A S O III.

Pietro si accusa di avere spesse volte giurato il falso dicendo: *alla fè, in fede mia, in verità, da Cristiano.* Cercasi se il Confessore debba ritenere siffatte espressioni per giuramento?

Le espressioni proferite da Pietro non contengono, per quanto apparisce, veruna invocazione del nome di Dio nè diretta, nè indiretta, e per conseguenza non sono in se stesse giuramenti. Nè si deve eccettuare la voce *da Cristiano* (come pure quella *da Religioso*); poichè sebbene esprima qualche cosa di sacro, tuttavia viene comunemente ricevuta come dinotante un genere di

persone, che professano di dire la verità, e non come un giuramento.

Ma se le espressioni di Pietro non sono in se medesime giuramenti, possono però esser tali, se egli pronunciandole con coscienza erronea abbia inteso di giurare. Imperciocchè, egli è certo, che con qualsivoglia sorta di parole e di cenni può chiunque giurare, qualora vi unisca l'intenzione di giurare, come abbiamo accennato nel Caso antecedente. Che dovrà fare dunque nel caso nostro il saggio Confessore? Dovrà interrogare Pietro se proferendo quelle parole ha veramente creduto di giurare, ed in tale ipotesi lo giudicherà reo di spergiuo tante volte, quante pronunciò con tal animo le da lui accusate espressioni.

#### C A S O IV.

\* Publio giura dicendo: *giuro per la mia coscienza: ovvero in mia coscienza.* Fabio parimenti *Affè di Dio, o alla fè di Dio.* Marciso pure proferendo *Per la vita del mio cavallo, per la conservazion di quest' albero:* e Giulio finalmente pronunciando *è certo quanto dico, come se fosse un giuramento.* Cercasi se prescindendo da una coscienza erronea tali formule siano giuramenti?

Secondo il Sanchez, il Ledesma, il Leandro ed altri, le espressioni di Publio non contengono giuramento, ma diversamente pensano il Soto, il Silvestro, l'Azorio, il Navarro citati dal Concina *lib. 5. in Decal. diss. 1. de juram. cap. 6. num. 6.* Infatti la parola *giuro* non basta forse per se medesima ad indicare la volontà di giurare? Che se le parole per la *mia coscienza* od *in mia coscienza* non contengono per se stesse giuramento, se non vi sia l'intenzion di giurare, come notano con altri molti i Salmaticesi *tract. 17. cap. 11. punct. 3. num. 28*, tuttavia unite alla parola *giuro* acquistano per se medesime la forza della stessa parola, che spiega apertamente la volontà di chi le proferisce. Sono dunque veri giuramenti quei di Publio.

Giuramenti sono pure quei di Fabio. E chi non vede, che nelle voci *affè di Dio* ed *alla fè di Dio* v'ha l'espressa invocazione del divin testimonio? Siccome non

giura chi dice *in verità*, e giura chi dice *in verità di Dio*; così giura chi pronuncia *affè di Dio*, e non chi dice soltanto *affè* ovvero *alla fè*.

Ora, che direm di Narciso? Il quesito è proposto dal Leandro *tract. 1. disp. 3. q. 3.* il quale tosto risponde, che considerata la forza delle espressioni *per la vita del mio cavallo* ec. si riscontra un vero giuramento, e che tale si deve ritenere, quando dalle circostanze non apparisca, che sono state pronunciate quelle voci per evitare un vero giuramento: *Ex vi verborum est juramentum: Quia ad illud ea verba ex se sufficiunt, nisi ex circumstantiis appareat ea dici ad evitandum juramentum verum.* Lo stesso insegna il Suarez *cap. 13. num. 27.* ed il Sanchez *num. 36.* ai quali s'unisce il Concina nel luogo sopra citato *num. 7.*

La formola in fine usata da Giulio è proposta dal Layman, e dice, che deve considerarsi per giuramento tutte le volte che viene pronunciata con intenzion di giurare, ed anche quando vien detta deliberatamente e seriamente, oppure dinanzi ad un giudice che domanda il giuramento. Col Layman si unisce Patrizio Sporer *num. 8.* Nè sembra punto da rigettarsi l'opinione del Layman, ma sembra piuttosto doversi aggiungere, che la detta formola deve ritenersi per giuramento, perchè secondo il comune intendimento ha questa forza: conciossiachè qual forza aver può l'interna contraria intenzione di togliere a quella formola il significato ch'è a tutti comune?

## C A S O V.

\* Simone interroga Taddeo dicendo: *Giurami per Id-dio, che la cosa è così*, e Taddeo risponde *ella è così*. Cercasi se Taddeo abbia giurato?

Il Sanchez *lib. 3. cap. 11. num. 28.* insegna, che nel nostro caso, Taddeo non avrebbe giurato se avesse soltanto risposto *così*, oppure avesse fatto solamente un cenno affermativo colla testa, ma che ha giurato dicendo *ella è così*. Che distinzione è mai questa? Qual differenza passa tra il rispondere a chi interroga sotto giuramento *ella è così*, ed il rispondere *così*, oppure il dinotar col capo ch'è così? Non sono tutti questi modi

vere e reali indicazioni di quanto vien ricercato, e sotto il vincolo, con cui la ricerca è fatta? *Vere jurat*, dice perciò il Concina l. l. num. 8., *omni circutione sublata, nisi ex circumstantiis colligatur respondentem declinare velle juramentum.*

## CASO VI.

\* Onorio per affermare una certa cosa dice: *se ciò non è non mi mova di qui, mi cada il capo e le mani, il diavolo mi porti via*; e Gilberto ritenendo, che la cosa stessa sia falsa risponde: *scommetto il capo che non è così, mi si recidano le orecchie, sia un infame.* Cercasi se Onorio, ovvero Gilberto abbia giurato?

Ha giurato Onorio, e non Gilberto. Le espressioni del primo sono veri giuramenti esecratorj, de' quali abbiamo presso S. Matteo cap. 5. *Neque per caput tuum juraveris.* Diffatti con quelle parole si chiama Dio come Giudice in testimonio di ciò che si afferma. Così insegnano comunemente i Teologi. Non sono poi giuramenti quei di Gilberto, poichè le espressioni da lui usate non contengono in alcun modo l'invocazione di Dio nè come Giudice, nè come vendicatore della menzogna, ma una mera e nuda promessa di dar la testa, di perder la fama ec. se altrimenti la cosa fosse.

## CASO VII.

\* Mamerte è solito a dire *per Bacco, per Giove.* Cercasi se giuri, e se intendendo di giurare pecchi gravemente e sia tenuto al giuramento?

Le parole *per Bacco, per Giove* si proferiscono d'ordinario per gioco, nè sono frasi, che per se stesse contengano alcun giuramento. Se poi Mamerte intendesse di giurare chiamando in testimonio di ciò che afferma quelle bugiarde divinità del Gentilesimo, egli non giurerebbe, ma bensì commetterebbe un peccato gravissimo d'idolatria, attribuendo ai falsi numi ciò che al solo Dio compete. È perciò, che Iddio nell'Esodo cap. 23 proibì agli Ebrei di giurare per le straniere divinità; *Per nomen externorum deorum non jurabitis, neque audietur.*

ex ore vestro, e la stessa proibizione fece Gesù Cristo agli Ebrei medesimi proclivi di troppo all' Idolatria, ed all' adorazione del Cielo e della terra. Così abbiamo presso S. Matteo cap. 5. *Neque per cælum, quia thronus Dei est; neque per terram, quia scabellum est pedum ejus; neque per Hierosolymam, quia civitas est magni Regis.* Se pertanto il giuramento di Mamerte d' ordinario non è giuramento, ne segue, ch' egli pure non è tenuto a quanto si è per avventura con esso obbligato. Un solo caso potrebbe darsi, nel quale una protesta di tal natura avrebbe forza di obbligare, cioè se Mamerte credesse con erronea coscienza che il giuramento fatto pei falsi Dei si dovesse osservare. Ma tolto l' errore non sarebbe tenuto alle fatte promesse di virtù del giuramento, ma bensì in forza della fedeltà, con cui gli uomini sono obbligati a mantenere la data parola.

## C A S O VIII.

Tizio è creditore da un Ebreo o Gentile di cento monete d' oro, nè può provare in giudizio il suo credito, se non con deferire al debitore il giuramento. Cercasi se possa farlo sapendo, che l' Ebreo giurerà secondo il suo culto superstizioso, ed il Gentile pei falsi Numi?

È certissimo, che nè dagli Ebrei, nè dai Gentili si può esigere il giuramento secondo il loro rito e la falsa loro credenza, sì perchè è lo stesso ch' indurre gli Ebrei positivamente e direttamente ad un atto superstizioso ed empio, e protestativo di una falsa religione, il che è cosa intrinsecamente mala e conseguentemente illecita in qualunque caso, ed indurre i Pagani ad un atto diretto e positivo d' idolatria, la qual cosa pure è intrinsecamente mala; ma è bensì lecito l' esigere da essi semplicemente che giurino. Così S. Tommaso 2. 2. q. 98. a 4. ad 4. ove scrive: *Licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur. Unde licet ejus, qui per falsos Deos jurare paratus est juramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos Deos juret.* E prima di S. Tommaso avea scritto S. Agostino nella sua Lettera a Publicola: *Qui utitur fide illius, quem constat jurasse per falsos Deos, et utitur non ad malum,*



*sed ad licitum et bonum, non peccato ejus se sociat, quo per dæmonia juravit, sed bono pacto ejus quo fidem servavit.* E difatti, chi per giusto motivo esige il giuramento, esige una cosa per se stessa buona, e che dall' altro può farsi bene e rettamente, della quale se dall' altro vien fatta malamente o per malizia o per ignoranza, è a lui da attribuirsi la reità, e non a chi la esige. Ecco dunque in qual modo può Tizio lecitamente deferire il giuramento all' Ebreo od al Gentile.

## GIURAMENTO.

*Intorno alla verità necessaria per la onestà di esso.*



### CASO I.

\* **E**vagrio giurò il falso in materia veniale. Cercasi se peccato abbia mortalmente?

Non mancano Teologi così benigni, che giudicarono essere veniale peccato lo spergiuro commesso da chi giura il falso in materia leggiera, ammettendo per appunto nello spergiuro parvità di materia; ma fu con ragione condannata da Innocenzo XI. una tale proposizione espressa in questi termini: *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem.* E per verità lo spergiuro non desume la sua malizia dalla sua gravità o venalità della bugia che esclude, ma bensì dalla irrivenza, che reca a Dio. Qual irrivenza maggior si può dare, e qual ingiuria, quanto il chiamarlo in testimonio di una falsità? Che importa mai, che la materia del giuramento sia notabile o leggiera, quando in qualunque caso v' ha quest' invocazione del di lui nome? Chi Dio chiama in testimonio di una falsità, tacitamente afferma, che Dio può ingannare, e può essere ingannato, e perciò dal suo canto gli toglie l'attributo di essere infallibile verità. Quest' ingiuria ha luogo e dove la materia è grave, ed ove

ancora è leggiera. Dunque ogni spergiuro è peccato mortale. Quindi è che l'Angelico stabilisce 2. 2. q. 98. a. 3. che *Quidquid est, quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei est peccatum mortale*; e rispondendo al secondo obbietto chiaramente pronuncia: *Ille qui jocosè periurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur a peccato mortali*. Evagrio dunque commise uno spergiuro, e perciò un peccato mortale: Potrebbe forse venire scusato dall'inavvertenza, o dalla mancanza di considerazione, ma in questa ipotesi non avrebbe nemmeno giurato, ossia avrebbe giurato materialmente, ed il giuramento falso non si dovrebbe chiamare spergiuro.

### C A S O II.

Sergio ritiene, che Sempronio non sia reo del furto, di cui fu con ragione imputato, e tuttavia giura che l'ha commesso. Cercasi se sia reo di spergiuro?

Sant'Agostino lib. de Mendac. cap. 3. insegna, che mentisce colui, che parla diversamente da quello che ha nell'animo, ed esprime il contrario di quello che internamente sente: *Ille mentitur, qui aliud habet in animo, et aliud in verbis, vel quibuslibet significationibus enunciat*. Se così è, punto non è da dubitarsi, che Sergio sia reo di spergiuro. Egli infatti asserisce con giuramento che Sergio sia reo di furto, quando tale non lo ritiene. Lo spergiuro segue la natura della menzogna. Nè punto giova a scusarlo, ch'ei sia in errore colla sua mente, e che col giuramento abbia asserita la verità. Imperciocchè per la verità richiesta nel giuramento è necessario, che la cosa sia vera nella mente di chi giura, e che la conosca per tale, quale la asserisce. Se altrimenti fosse, dovrebbero dire rei di spergiuro quei che giurano secondo quello che sentono indubitabilmente nel loro animo, e che poi sono in inganno, il che è evidente quanto sia falso. Ecco come parla S. Agostino serm. 38. de Verbis Apostoli cap. 7. *Homines falsum jurant vel cum fallunt, vel cum falluntur, aut enim putat homo verum esse quod falsum est, et temere jurat, aut scit, aut putat falsum esse, et tamen juro vèto jurat, et nihilominus*

*cum scelere jurat ... Videtis quam ista detestanda sit bellua, et rebus humanis exterminanda. Quis enim hoc fieri velit? Omnes homines talia detestantur.* E S. Tommaso 3. dist. 39. art. 4. ad 2. riferisce un testo dello stesso Sant'Agostino, che dice: *Interest, quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens.* Sergio dunque è reo di spergiuo.

## CASO III.

\* Raimondo asserì, che Teodoro uomo doviziosissimo è ricolmo d' infinite ricchezze, e lo confermò con giuramento. Cercasi se abbia peccato mortalmente?

Vi sono dei Teologi, i quali rispondono francamente al quesito proposto, che Raimondo non ha peccato mortalmente, perchè le espressioni iperboliche e figurate non sono bugie, e da questo principio ne deriva, che non possono esser spergiuati. Questi Teologi, fra cui il Sanchez lib. 3. in Decal. cap. 4. num. 9. il Tamburino lib. 3. in Decal. cap. 4. §. 1. num. 4. il Leandro tract. 1. disp. 7. quaest. 7. ed il Bonacina disp. 4. quaest. 1. punct. 3. num. 6. citano a loro favore S. Agostino e S. Tommaso, il quale 2. 2. q. 111. art. 1. riferisce molti detti delle divine Scritture, che sono in senso figurato, com'è quello registrato nel primo libro dei Re cap. 10. *Jonathas et Saul aquilis velociores, et leonibus fortiores.* Ma questa opinione non mi pare al certo la vera. Accordo, che l'iperbole non sia bugia; accordo pure, che nelle divine Scritture vi siano delle espressioni figurate, ma da queste premesse non mi pare, che dedur si possa, essere lecito il giuramento in senso figurato. Questa non è certamente la sentenza dei Santi Dottori sovraccitati, i quali null'altro fanno, ch'espone fuor di figura ciò che figuratamente si trova espresso nelle sacre carte. Ritrovo pertanto che giuramenti di questa sorte sono incauti, perchè se non mancano in certo modo della verità, mancano tuttavia del giudizio, che dev'esservi, come seconda condizione richiesta pel giuramento lecito. Ritrovo ancora, che il giuramento non è concesso se non nei casi di necessità, e non per confermare cose, che poco valgono, e che quindi le stesse

parole del giuramento devono corrispondere alla verità, che si asserisce. Da tutto ciò per conseguenza deduco, che illecito sia il giurare con iperboli e figure. Ma Raimondo ha peccato? Se la parola *infinite ricchezze* fu intesa da lui nel suo vero senso, se ha giurato non condotto dalla necessità, egli ha peccato, non v'ha dubbio, mortalmente; se poi non fu da esso pronunciata se non per esprimere le grandi dovizie di Teodoro nè seppe trovar termine, che valesse a spiegarle, ed era necessitato a giurare, giudicherei, che fu bensì incauto il suo giuramento, ma non azzarderei di dichiararlo reo di colpa mortale. La ragione, che mi muove a così opinare ell'è, che in questa seconda ipotesi il giuramento di Raimondo è giustificato dalla necessità, e quindi non manca di giudizio, e che per conto della iperbolica sua espressione, ella non è tale ch'alteri nel comun senso la verità della cosa, cosicchè non possa essere intesa, e non s'intenda d'ordinario per una semplice vastità di ricchezze.

#### C A S O IV.

Giorgio entrato nella bottega di un Orefice con due compagni, clandestinamente ruba una scatola d'oro, e venendo inquisito dalla giustizia, restituisce segretamente il furto, e fa sì, che i suoi compagni unitamente a due altri uomini attestino con giuramento, ch'egli è innocente. Cercasi 1. Se i compagni potevano lecitamente giurare, che Giorgio nulla avea tolto. 2. Se i due altri uomini sulla giurata attestazione dei primi potevano giurare la cosa stessa in giudizio?

Al 1. I compagni potevano giurare di non aver veduto Giorgio a portar via dalla bottega cosa alcuna, oppure di non sapere, che ciò egli abbia fatto; ma giurar non potevano assolutamente che non avea tolto nulla. Imperciocchè essi non erano certi, che Giorgio non avea tolto cos'alcuna, ma erano certi di non averlo veduto a prenderla, e così di non sapere che l'abbia presa. Quindi sono rei di spergiuro, a meno che la buona fede non gli scusi.

Al 2. Per la verità del giuramento si rende indi-

spensabile la certezza morale, ch' esclude qualsivoglia prudente dubitazione e sospetto della falsità. Così insegna il Catechismo Romano *de praecept. Decal. sect. 2.* dicendo: *Primum itaque in iurjurando locum habet veritas, nimirum, ut quod asseritur, et id ipsum verum sit, et qui jurat id ita esse arbitretur, non quidem temere, aut levi conjectura adductus, sed certissimis argumentis.* Ed il Card. Bellarmino *de Sacram. in gen. cap. 6.* scrive: *Ad testificandum nomine Dei aliquid, requiritur verissima certitudo, nec sufficit probabilis opinio. Non enim licet juramento, idest Dei testimonio uti in re, quam opinamur veram, sed solum in re quam CERTISSIMI sumus esse veram.* Ciò posto, come possono i due uomini sulla giurata attestazione dei compagni di Giorgio giurare, che Giorgio non ha rubata la scatola d'oro? Potranno giurare che Giorgio per carattere è incapace di commettere un furto, se così l'abbiano sperimentato, oppure che hanno udito dai di lui compagni ch' egli non ha derubato la scatola, ovvero che i compagni di lui, i quali attestano con giuramento, che non ha egli commesso un tal furto, sono persone oneste del tutto lontane dal giurare il falso, se tal è l'opinione fondata che hanno di essi. Ma giurare che Giorgio non è il ladro con quella certezza? Nel foro è necessaria la notizia sperimentale, quando si giura di un fatto altrui, cioè quella che si ha di veduta, e fuori del foro siccome la ragion formale del giuramento è la stessa invocazione di Dio in testimonio, così si deve egualmente spiegare, che si giura di aver veduto, ovvero udito: avvegnachè null'altra differenza v'ha tra il giuramento pubblico ed il privato, che quello non muove il giudice a sentenziare se non quando i testimoni sono oculari, laddove questo fa che gli uomini deliberino se anche è fatto da persone che dicono di aver soltanto udito. Non potevano adunque i due uomini giurare sulla testimonianza giurata dei compagni di Giorgio.

## CASO V.

\* Leonzio richiesto da Apamio, se sia vero che Fausto abbia venduto un certo terreno, rispose che sì, e lo affermò con giuramento, condotto soltanto dalla cognizione che ha di Fausto, il quale per iscialacquare vende tutto il suo. Cercasi se abbia mortalmente peccato?

S'uniscono i probabilisti in sostenere, che sia lecito il giuramento, ove questo s'appoggia sulla probabilità fondata ch'una cosa sia avvenuta. Dicono essi, come può vedersi presso il Diana *p. 4. tract. 4. resol. 77.*, che quando si giura ciò che si giudica vero, non v'ha giammai spergiuro. Il Leandro poi *tract. 1. disp. 7. quaest. 3.* mentre gli altri questionano sul grado di probabilità, che si ricerca pel giuramento lecito, s'avvanza ad affermare che, *Certe quaelibet probabilitas facit mortalem certitudinem, ut saepe diximus cum communi. Unde, ut bene ait Palaus, sufficiet, si prudenter, hoc est secundum probabilem rationem ita esse arbitretur.* Ma che dottrina è mai questa? La probabilità si confonde forse colla certezza? Perch'io giudico con probabili argomenti, che ciò sia, posso giurare che ciò è? Se giuro ch'è vero, non giuro ch'è probabile? Manca dunque la verità nel giuramento. Ora come non sarà reo di mortale peccato Leonzio, che afferma giuratamente di Fausto ciò che congettura per la di lui condotta, e che poi non sa con certezza ch'egli abbia fatto? S. Ambrogio in *psal. 118. serm. 14. num. 14.* dice: *Vox ambulantis in lumine est dicere JURAVI... Nemo bene jurat, nisi, qui potest scire quod jurat. Jurare igitur, iudicium scientiae, testimonium conscientiae est... Lux tibi praeceat si jurare disponis; idest cognitio veritatis praeceat, ut vinculum sacramenti tibi non possit nocere,* Leonzio dunque è senza dubbio reo di spergiuro.

## CASO VI.

\* Giovanni venne interrogato se prima di giurare sia necessario di usare una somma diligenza per conoscere la verità della cosa sulla quale versa il giuramento, e francamente rispose, che basta usare qualunque attenzione per non giurare senza fondamento. Cercasi se abbia retamente risposto?

Rispondo che no. I Teologi di Salamanca *tract. 17. cap. 11. punct. 5. §. 1. num. 4.* insegnarono, che *non exigitur aequalis diligentia in omni materia ad perscrutandam veritatem rei juratae, sed secundum conditionem rei adhibenda est major, vel minor. In rebus namque majoris ponderis major est adhibenda cura, quam in rebus minoris momenti.* Ma per conoscere quanto falsa sia questa dottrina basta riflettere per un momento a quelle parole di S. Tommaso, che si leggono nella 2. 2. q. 89. a. 3. ad 3. » Nel giuramento, egli dice, v' ha un gran pericolo sì per riguardo alla grandezza di Dio, che si chiama in testimonio, sì per la facilità che ha la lingua di sdrucciolare, da cui vien pronunciato il giuramento ». *In iuramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, ejus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguae humanae, ejus verba iuramento confirmantur.* Qui il santo Dottore non fa menzione della materia, ma fa consistere il pericolo dalla riverenza ch' a Dio è dovuta, e dalla facilità di non adeguare coi termini la verità. E noi nel Caso primo di quest' articolo abbiain dimostrato, che chi giura il falso anche in materia leggera commette sempre uno sperginio mortale. La dottrina dunque dei Salmaticesi è falsa, ed in ogni giuramento usar si deve la stessa diligenza, perchè sempre si chiama Iddio in testimonio, e perchè sempre è facile di non confermare col giuramento la verità. Ma basterà qualunque diligenza? No, e ripeteremo le voci dell' Angelico: *In iuramento est magnum periculum.* V' ha gran pericolo di offendere Dio, e perciò somma dev' essere la diligenza per iscoprire la verità, onde col giuramento non recargli ingiuria. Chi non usa questa diligenza, spergira, quand' anche asserisca il ve-

to, perchè come insegnano comunemente i Teologi, si espone volontariamente al pericolo manifesto di spergiare, e quindi è reo dello spergiuo. *Si negligens sit in veritate requirenda, perjuri reus evadit, licet fortassis verum juret.* Così fra i Teologi il Patuzzi *tract. de Dec. Praecept. part. 2. cap. 4. num. 2.* Che se dal giuramento avviene, che taluno soffra dei danni, allora per dover di giustizia si deve usare maggiore o minor diligenza secondo il danno, ch'è per derivarne, ed in questo senso può ammettersi la dottrina dei Salmaticesi. Imperciocchè il peccato di un negligente nel conoscere la verità prima di giurare è sempre spergiuo gravissimo per conto del giuramento, ed è peccato inoltre d'ingiustizia più o meno grave, secondo il danno, che dal giuramento ne deriva od è per derivarne. Quanto dunque sia falsa l'opinione di Giovanni nel Caso proposto, egli è fuor di dubbio manifesto.

## CASO VII.

\* Ulpiano giudice interroga Faustino introdotto in testimonio sopra un delitto commesso da Felice, che sta nelle carceri, se conosca lo stesso Felice, ed egli per non deporre là verità risponde che no, e lo giura, intendendo di giurare, che non lo conosce Felice, perchè è nelle carceri rinchiuso. Cercasi se Faustino abbia commesso uno spergiuo?

Punto non esito in affermarlo. Fu primieramente condannata da Innoceuzo XI. la proposizione, che diceva: *Si quis vel solus, vel coram aliis sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus.* Da questa condanna egli è chiaro, che sono proscritte dal giuramenti le restrizioni mentali, gli equivoci, le ambilogie, e certe arti di nascondere la verità, e ciò perchè sono sempre bugie, come abbiain dimostrato a suo luogo, le quali son sì, che il giuramento non contenga la verità, principale condizione, che si ricerca affinchè sia lecito. Secondariamente se talvolta



si può tacere, e trattandosi ovviare un sommo male a noi imminente senza recar danno e chissia è lecito usare di termini equivoci, che non sono meuzogna, ma hanno benà naturalmente un doppio senso, come dimostra il P. Patuzzi. *Tract. de Decal. part. 2. cap. 3. num. 20. e 23.* nulladimeno non è ciò lecito, allorchè siamo tenuti a palesare la verità o per giustizia, o per religione, o per obbedienza, come avviene per appunto, quando siamo interrogati dal giudice. Faustino dunque è reo di spergiuro.

## C A S O VIII.

Sergio prestò cinquanta scudi a Cajo, il quale spese altrettanta somma negli affari di Sergio, che maneggiava. Ma siccome non ha documenti per dimostrare le spese fatte, e Sergio d'altronde mostra la carta dell'imprestito; così Cajo colle debite cautele si compensò. Cercasi se Cajo attesa la reale compensazione possa semplicemente giurare d'aver restituita la somma ricevuta ad imprestito?

Rispondo che sì, perchè la reale compensazione è una maniera di pagamento, e di vera restituzione che libera dai debiti contratti, come consta dalla Legge *Si cum filio. ff. de Consens.* Nè si dica, che siccome chi giura di restituire una cosa in ispecie non soddisfa col restituire l'equivalente secondo ciò che si legge nel Cap. *Ad nostrum de jurejurando*, così Cajo che ha pagato in equivalente non può giurare d'aver restituito il danaro. Imperciocchè nel primo caso il giuramento produce l'obbligo di restituire una cosa determinata, nè può adempiersi con cosa diversa; ma nel caso nostro il giuramento non importa obbligazione di sorta alcuna, ma è soltanto una pura contestazione dell'estinzione del debito fatta dal debitore, sicchè è sempre vero, che ha pagato e restituito ciò che doveva.

## GIURAMENTO

*Intorno il giudizio e la giustizia, che si ricercano per l'onestà di esso, ed intorno la consuetudine di giurare.*

## CASO I.

\* Ermenegildo a fine d'infamare una donzella disse ch'è stata stuprata o da se o da un altro, e lo confermò con giuramento. Cercasi 1. Che s'intenda per giustizia in quanto questa è necessaria nei giuramenti, e se la mancanza di giustizia sia peccato mortale. 2. Qual sia il giudizio che dev'accompagnare il giuramento, e quando la mancanza di giudizio lo renda peccato mortale. 3. Finalmente se Ermenegildo abbia peccato?

Nel primo caso del primo articolo intorno al giuramento abbiain detto con S. Tommaso, che il giuramento è mendace se manca di verità, ch'è incauto se manca di giustizia. Fin qui abbiamo anche spiegata la prima condizione, che riguarda quest'atto di religione, ora spiegheremo l'altre due rispondendo ai quesiti proposti.

Al 1. Col nome di giustizia s'intende, che non dev'essere materia di giuramento veruna cosa illecita o cattiva. *Justitia vero*, dice il Patuzzi nel luogo sopraccitato cap. 5. num. 1. *designat exclusionem a materia per juramentum confirmanda cujusque pravitatis, adeo ut numquam juramento confirmetur aliquid iniquum, improbum, et cuicumque virtuti adversum.* In due modi può avvenire, com' avverte il P. Concina lib. 5. in *Dec. de Juram. cap. 10. num. 2.* che taluno giuri in conferma di una cosa iniqua, quando cioè per una giusta causa e per un buon fine conferma il peccato da sè, o da altri commesso; e quando o promette di esercitare un'azione perversa, o senza causa giusta espone la propria, od altrui iniquità. Nel primo modo è lecito il giurare, poichè non si fa che confermare la verità dell'iniqua azione commessa necessitati da un giusto motivo;

ma è illecito il giuramento nella seconda maniera, conciossiachè si usa il giuramento per obbligarsi a commettere un delitto, del che niente peggiore, oppure per manifestare un' iniquità condotti da una causa ingiusta, il che pure s' oppone alla santità del giuramento.

La mancanza di giustizia, secondo i Salmaticesi *tract. 17. cap. 2. punct. 5. §. 1. num. 47.* non fa sì che il giuramento assertorio sia peccato mortale, eccettuato il caso, in cui si prendesse il giuramento come istrumento d' iniquità. Sarà mortal colpa, dicono essi dietro il Suarez, il Sanchez, il Palao, il Tamburrino, il Leandro, una detrazione confermata dal giuramento, ma sarà veniale il delitto allora, che per giattanza, e per compiacenza si asserisca con giuramento un proprio peccato. Ma questa dottrina non piace al Toledo, al Soto, al Ledesma citati dal Concina *l. l. num. 3.* e neppure al Patuzzi *l. l. num. 4.* i quali concordemente insegnano, che la mancanza di giustizia rende talora mortale, e talor veniale peccato il giuramento. Ecco le parole del Concina che chiaramente spiegano quando debbasi per difetto di giustizia considerar grave la colpa di chi giura, e quando leggera: *Defectum justitiae in juramento assertorio esse peccatum mortale, quando jurantis assertio est peccatum mortale: si vero assertio quae juramento firmatur sit solum venialis, veniale quoque erit crimen juramenti.* Qual dottrina più conforme alla ragione? Se col giuramento si afferma una cosa venialmente mala, leggera è l' offesa che a Dio ne deriva, nè quindi il peccato può essere se non veniale; ma se gravissima è l' ingiuria che a Dio si reca con un' azione, come non avrà ad essere del pari gravissimo il delitto, di chi la manifesta, e la conferma con giuramento? Nè si dica, coi difensori della contraria opinione, che il fine del giuramento, ch' è di confermare la verità, sempre è poi sempre sussiste anche mancando la giustizia, che Dio viene chiamato in testimonio non già del delitto, ma della verità del delitto commesso, e che perciò il difetto della giustizia in materia grave non può rendere reo chi giura di mortale peccato. Imperciocchè la risposta è facile a questa difficoltà. Se si giura per una causa giusta è vera la loro dottrina; ma se questa causa non sussiste, non è egli ve-

ro, che si assume la testimonianza di Dio per un fine perverso, cioè ad oggetto di confermare ciò che non si può dire e fare senza peccato? E questa non è un'ingiuria gravissima a Dio?

Al 2. Col nome di giudizio s'intende una prudente considerazione, colla quale l'uomo ponderi la necessità e l'utilità del giuramento, sicchè non giuri per leggerissimo motivo, ma bensì per grave causa. Ecco, come discorre S. Tommaso 2. 2. q. 89. a. 3. su questo punto: » Essendo il giuramento stato istituito pel fine di » giustificare gli uomini ne' loro detti, ed a por termine » ai litigi, diventa vizioso in colui che ne fa un mal » uso, cioè in chi se ne serve senza necessità, e senza » la dovuta cautela, poichè dimostra di aver poca » verenza a Dio chi lo chiama in testimonio per un leggero motivo, quando non ardirebbe di ciò fare nemmeno d'un uomo onesto ». Le cause poi, per le quali è lecito il giuramento, vengono dallo stesso S. Dottore notate nella lezione 4. sopra il capo sesto della Lettera di S. Paolo agli Ebrei, ove scrive: *Causae autem in quibus liceat jurare, hae sunt. Pro pace firmanda, sicut Laban juravit Gen. 30. Secundo pro fama conservanda. Tertio pro fidelitate tenenda, sicut feudatarii jurant dominis. Quarto pro obedientia implenda si praecipitur a superiore aliquid honestum. Quinto pro securitate facienda. Sexto pro veritate attestanda, sicut juravit Apostolus Rom. 1. Testis est mihi Deus.* Se però in tutti questi sei casi si può giurare, egli è tuttavia da vedersi quando nei casi stessi vi sia la necessità, onde il giuramento non manchi del giudizio. Visarà pertanto la necessità, qualora non si possa provare la verità della cosa se non col giuramento, e quando la prova della stessa verità sia indispensabile, o ridondi in pubblico o privato vantaggio. Mancando ambedue queste condizioni non si può lecitamente giurare, ed il giuramento prestato è destituito della condizione, che si appella giudizio.

Ma questa mancanza di giudizio rende reo chi giura di mortal colpa? Convengono i Teologi, che questo solo difetto non fa sì, che l'uomo commetta un mortale peccato, ma soltanto veniale. È tuttavia da avver-

tirsi, che chi giura senza necessità s'espone al pericolo o di spergiare, o di contrarre la consuetudine perversa di giurare. Così avverte S. Tommaso nella 2. 2. q. 89. art. 2. et 3.

Al 3. Non v'ha dubbio, che Ermenegildo abbia commesso due mortali peccati: l'uno cioè contro la carità verso il prossimo avendo infamato la donzella, e l'altro contro la giustizia del giuramento avendo abusato del santissimo nome di Dio senza necessità, e per confermare la grave sua detrazione. Ciò si deduce manifestamente dall'esposta dottrina (1).

## C A S O II.

Tizio giura con somma frequenza. Cercasi 1. Se trovandosi nella consuetudine di giurare sia in istato di peccato mortale, sebbene non avverta al giuramento od alla verità e falsità della cosa giurata. 2. Che si debba dire di quei che giurano con frequenza, ma procurano di non giurare giammai il falso?

Al 1. Consuetudine di giurare si appella quella facilità ed abitudine di giurare, che viene generata dai giuramenti con frequenza replicati. Chi può mai dubitare, che una tal consuetudine non sia di sua natura peccaminosa? Abbiamo nell'Eccles. c. 23. *Jurationi non assuescat os tuum ... Vir multum jurans implebitur iniquitate, et non discedet a domo illius plaga.* E S. Jacopo cap. 5. *Ante omnia autem, fratres, nolite jurare neque per coelum, neque per terram, neque aliud quodcumque juramentum: sit autem sermo vester est, non non.* Sulle quali parole S. Agostino *Serm. 180. de Verb. Apost.* scrive: *Quare ante omnia: isto verbo quod ait ante omnia cautos nos facit adversus linguam vestram, ut vigiletis, ne subrepat vobis consuetudo jurandi.* Ciò posto, chi si trova nella consuetudine di giurare avvertentemente il falso, non v'ha dubbio, egli è in istato di peccato mortale. Infatti l'avvertenza della falsità del giuramento, la prava volontà di spergiare, la consuetu-

(1) Del giuramento deferito *ex officio*, vedi l'art. 1320. e segg.

dine stessa di spergiurare è quasi un continuo peccato. Ma e che dir si dovrà di chi giura per abito senza avvertire al giuramento, alla verità, od alla falsità della cosa, che col giuramento asserisce? Dovrà dirsi, ch'è in istato di colpa mortale non solo, ma inoltre che pecca ogni volta che giura. Siffatti giuramenti o piuttosto spergiuri, quantunque non sieno direttamente volontarj, lo sono tuttavia indirettamente, cioè sono deliberatamente voluti nella stessa perversa abitudine contratta, e ritenuta liberamente e colpevolmente, il che basta a costituire un'azione criminosa e colpevole.

Al 3. Peccano mortalmente eziandio quei, che giurano con frequenza, sebbene avvertano di non giurare fil falso; perchè i loro giuramenti mancano di giudizio, perchè sono in pericolo prossimo di spergiurare, perchè è moralmente impossibile, che usino sempre quella diligenza e cautela, ch'è necessaria per non cader nello spergiuro. Per naturale precetto ciascuno è tenuto a fuggire il prossimo pericolo di peccato, nè dev'aspettar la sua caduta per togliere da sè l'occasion prossima. Come dunque non sarà in istato di peccato mortale, chi ha contratta la consuetudine di giurare? Il pericolo dello spergiuro è prossimo in lui. L'insegna S. Tommaso, e l'insegna pur anche S. Agostino. Il primo nella 2. 2. q. 99. a. 5. scrive: *sic juramentum per se malum non est cum sit contestatio veritatis, sed tamen prohibetur ex causa, quoniam ex frequenti incauta juratione perjurium saepe contingit*; ed il secondo nel *Serm.* 180. sovrallodato dice: *Sed aliud habet humana pessima consuetudo. Et quum tibi creditur juras, et quum nemo exigit juras, non taces jurando VIX ES SANUS, non pejerando . . . . Istam ergo consuetudinem quotidianam, crebram, sine causa, nullo extorquente, nullo de tuis verbis dubitante, amputate a linguis vestris, circumcidite ab ore vestro.*

## CASO III.

Cerossi come debba regolarsi il Confessore con quei che hanno contratto l'abito di giurare?

Se si tratta di persone, che giurano con frequenza, ma guardansi dal giurare il falso, deve il Confessore riprenderle in carità insieme e con forza, facendo loro conoscere la profanazione continua, che fanno del divin nome, ed il pericolo, in cui sono di spergiurare. Se promettono seriamente di spogliarsi di quest'abito, potrà assolverle, e se vede in progresso, che la frequenza va in esse diminuendosi, non le lasci giammai partire senz'assoluzione, esortandole insieme a resistere sempre più alla prava loro consuetudine per estirpare dalla lor bocca questa pestifera radice. Che se pel contrario non iscuopre verun segno di emenda, nè ritrova, ch'usino alcuna o molto tenue diligenza per deporre la contratta abitudine, differisca loro l'assoluzione, poichè in tal caso è evidente, che vogliono rimanere nel loro pericolo, nè dimostrano odio e detestazion del peccato, nè proponimento di fuggire l'offesa di Dio. Così insegna anche Natale Alessandro *lib. 5. cap. 4. a. 5. reg. 29.* verso il fine, ove saggiamente scrive le seguenti parole, che servir possono di molto lume al Confessore per istruire il suo penitente: *Quia grave peccatum est pejerare, compendium tibi dedit Scriptura: Noli jurare... Falsa juratio exitiosa est: vera juratio periculosa est: nulla juratio secura est.*

Quanto poi a quelli che per la contratta consuetudine di giurare, spergiurano di sovente, oppure non avvertono mai nè al giuramento, nè alla verità o falsità della cosa che giurano, il Confessore non deve la prima volta assolverli, nè allora, che colla sperienza non gli apparisca la loro emenda. Questa consuetudine è peggiore dell'antecedente, ed a vincerla oltre la vigilanza, e le altre diligenze e cautele giova molto il differire l'assoluzione, affinchè atterrito il penitente vegli con più premura sopra se stesso. Che se questo rimedio non basta, il Confessore imponga qualche digiuno e qualche elemosina da farsi a proporzione dello stato della persona

ogni volta che giura. *Vis dicere*, scrive S. Giovanni Grisostomo nell'Omilia 5. al popolo di Antiochia, *quomodo ab improba consuetudine liberari liceat? Ego te quendam docebo modum, quem si tenueris, superabis omnino. Quum videris teipsum, vel alium quemque, vel servorum, vel filiorum, vel uxorem hoc malo captos, jube non pransos cubare, et hanc tibi, et illis damnationem impone.*

A tuttocìò, che disse fin qui il nostro Autore parmi di dover aggiungere a lume maggiore dei Confessori quanto intorno alla consuetudine di giurare scrive non già Sant'Agostino, nè verun altro Padre della Chiesa o Teologo, ma lo stesso Calvino nel lib. 2. delle sue Istituzioni cap. 8. §. 25. Riflettano eglino, e facciano riflettere ai loro penitenti abituati nel giuramento come parla un nemico della vera Chiesa, e perciò anche di Dio: *Vile et vulgare reddi Dei nomen cum veris quidem sed supervacaneis juramentis adhibetur, siquidem accipitur hic quoque in vanum. Quare non satis fuerit a perjurio abstinere, nisi simul meminerimus, jussurandum non libidinis, aut voluptatis, sed necessitatis causa permisum, et institutum, ideoque extra licitum illius usum egredi, qui rebus non necessariis accommodat. Qua in re nimis licentiose hodie delinquitur, eoque intolerabilius, quod assuetudo ipsa pro delicto imputari desiit, quod certe apud Dei tribunal non parvi aestimatur. Passim enim promiscue temeratur Dei nomen in nugacibus colloquiis, nec malo fieri putatur, quod in tantae improbitatis possessionem longa et impunita audacia peritum est. Manet tamen ratum Dei mandatum, et manet firma sanctio, et effectum suum etiam obtinebit, quae peculiaris quaedam vindicta in eo edicatur, qui frustra nomen ipsius usurpaverit.*



# GIURAMENTO

*Intorno il Giuramento promissorio.*

## C A S O I.

Federico vien chiesto da Cajo, che confermi con giuramento la promessa che gli ha fatta, ed ei giura senza intenzione e di giurare, e di obbligarsi, e di adempiere la promessa. Cercasi se pecchi, e sia nullaoostante tenuto ad adempiere il giuramento?

Il Giuramento promissorio è un'invocazione del di-  
*vin nome per confermare alcuna cosa da farsi o da ese-*  
*guirsi.* Tal giuramento pertanto riguarda due verità, cioè  
la presente, ch'è il detto o la promessa, e la futura,  
ch'è l'adempimento od esecuzione del detto o della pro-  
messa. Quanto alla prima si ricerca che chi promette con  
giuramento abbia volontà e di giurare, e di adempiere  
la promessa, ed esige l'altra, che si adempia a suo tem-  
po ciò che fu promesso. Quindi è, che in due modi si vio-  
la la verità del giuramento promissorio, cioè giurando  
senz'intenzione di giurare e di adempiere la promessa,  
e non adempiendo a suo tempo ciò che fu promesso.

Ora rispondo alla prima parte del proposto quesito.  
Chi giura senz'intenzione di giurare pecca mortalmente.  
Innocenzo XI. condannò per appunto la contraria dot-  
trina nella tesi 25. che diceva: *Cum causa licitum est*  
*jurare sine animo jurandi, sive res sit gravis, sive le-*  
*vis.* E per verità chi giura di tal maniera si oppone nell'in-  
terno, a ciò ch'esternamente dimostra. Egli ha due volontà,  
l'una interna, e l'altra esterna, ma sembra, che la prima  
non sia fuorchè una semplice velleità, che viene di certo  
modo distrutta dalla seconda. Ma quand'anche si voglia,  
che le prima avanzi la seconda, cosicchè non possa dirsi  
vero giuramento quello di chi giura senz'intenzion di  
giurare, nulladimeno sarà sempre certo, che fa un'in-  
giuria gravissima a Dio, poichè fa giuoco del divin te-

stimonio, ed abusa del nome di Dio, che fintamente invoca per ingannare il suo prossimo, e conseguentemente è reo di mortale peccato.

Similmente è reo di spergiuro colui, che promette con giuramento senz'animo di obbligarsi e di adempiere la promessa, poichè in quest'ipotesi il giuramento manca della verità presente. Questa verità è quella, che corrisponde alla mente di chi giura, nè può esservi senza dubbio in chi col giuramento non ha intenzione nè di obbligarsi, nè di adempiere quanto promette. Il giuramento adunque è un vero spergiuro.

Finalmente Federico nullaoostante alla contraria sua intenzione è tenuto a mantenere la sua promessa e ad adempierla. La religione del giuramento lo stringe. *Si juramentum*, insegna S. Tommaso 2. 2. q. 89. a. 7., *adhibetur, propter reverentiam divini testimonii, quod invocatur, obligatur homo, ut faciat verum esse quod juravit*. È dunque tenuto Federico ad adempiere la sua promessa.

## C A S O II.

Silvestro promise con giuramento a Vitale di dargli una cosa di poco momento, v. g. un bajoeco. Cercasi se peccò mortalmente, mancando alla promessa, quantunque si tratti di parvità di materia?

È opinione comune, che sia spergiuro e peccò mortalmente chi non adempie la promessa giurata di cosa grave, notabile, e di qualche importanza, perchè essendo la cosa grave, porta con seco una grave obbligazione, e quindi non adempiendola ne deriva un'ingiuria a Dio gravissima. Ma se la cosa è piccola e leggera sarà mortal colpa il non eseguire volontariamente la promessa giurata? Il giuramento, quando manca della verità, addiviene spergiuro, ed è peccato mortale non già per conto della materia, ma perchè la divina maestà viene chiamata in testimonio di una menzogna, il che com' insegna S. Tommaso ridonda in disprezzo di Dio, *cedit in contemptum Dei*. Come dunque quest'ingiuria a Dio ha luogo tanto se la materia è grave, quanto s'è leggera, così ne segue, che quando manca la verità nel giuramento anche di materia leggera egli è peccato mor-

tales. Dunque se non si adempie la promessa giurata manca la verità futura nel giuramento, ed il giuramento si converte in ispergiuro, e per conseguenza è peccato mortale. Ascoltiamo l'Angelico Dottore, che nella 2. 2. q. 89. a. 7. così scrive: *Si juramentum assertorium, quod est de praeterito, vel de praesenti debet habere veritatem, ita etiam et juramentum de his, quae sunt facienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem; diversimode tamen, quia in juramento, quod est de praeterito vel de praesenti obligatio est non respectu rei, quae jam fuit, vel est, sed respectu ipsius actu jurandi, ut scilicet juret id, quod jam verum est, vel fuit; sed in juramento, quod praestatur de his quae sunt facienda a nobis, obligatio cadit e contra supra rem, quam aliquis juramento firmavit; tenetur enim aliquis, ut faciat verum id, quod juravit; aliquoin deest veritas juramento.* Da questa dottrina chiaramente si raccoglie quanto sia fondata la risposta, che abbiain data nel quesito proposto. Non ostante dunque la parvità della materia, mancando Silvestro alla sua promessa giurata è reo di spergiuro.

## C A S O III.

Lo stesso Silvestro promise con giuramento di dare a Cajo dieci scudi, e poi ne diede nove. Cercasi se anche in questa circostanza sia reo di mortal colpa?

Rispondo che sì, salvo un miglior giudizio. Infatti ov'è mai la verità del giuramento? Gli scudi promessi sono dieci, e non nove. Chi pel debito di dieci ne pagasse nove, potrebbe mai giurare di averne dato dieci? Egualmente si deve dire nel caso nostro. La verità di cosa passata o presente nel giuramento assertorio, è quella stessa che di cosa futura si ricerca nel giuramento promissorio. Dunque ec. Nè si dica, che avendo pagato nove, la mancanza del solo decimo scudo non sarà tanto grave da rendere Silvestro reo di mortale peccato. Imperciocchè non è la mancanza del decimo scudo, che lo costituisca reo di mortal colpa, ma bensì la mancanza della verità, che non ammette parvità di materia. Dunque Silvestro ha peccato mortalmente.

## CASO IV.

\*\* Lo stesso Silvestro giura a' suoi amici di pagar loro una merenda se persuadono Marco suo figliuolo a vestir l'abito di S. Francesco. Marco senza l'opera degli amici veste l'abito dei Cappuccini, e gli amici vogliono la merenda, ma Silvestro non può loro farla perchè manca di denari. Cercasi se abbia nel suo giuramento peccato, e come dimostrar si possa, che non è tenuto ad adempirlo?

Può aver peccato Silvestro per più motivi. 1. Confermando con giuramento una merenda, la quale non essendo cosa, ch' esiga l' invocazione della divina testimonianza fa sì, che il giuramento manchi di giudizio. 2. Promettendo la merenda se sapea di non essere in grado di poterla pagare, poichè in tale ipotesi il giuramento manca di verità. 3. Pretendendo che i suoi amici con inganno e con frodi inducessero Marco a farsi Religioso, nel qual caso il giuramento manca di giustizia. 4. Promettendo con animo di adempiere la promessa, il che fa ch' egli sia spergiuro. Intorno il promettere ciò che non si può adempiere, che sarà forse il principal motivo del peccato di Silvestro, ecco ciò che scrive San Tommaso 2. 2. q. 89. a. 7. *Si est talis res, quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium, nisi forte quod erat ei possibile, quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquod eventum: puta cum aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ in postmodum vi, vel furto subrahitur. Tunc enim excusatus videtur ad faciendum, quod juravit, licet teneatur facere, quod in se est.*

Silvestro poi non è tenuto a mantener la promessa benchè giurata, perchè gli amici non adempierono la condizione sotto la quale s'è egli obbligato a pagar la merenda. Se avesse promesso di pagarla allora che Marco vestirà l'abito di S. Francesco, egli dovrebbe pagarla, ma la promise allora che si fosse fatto religioso per le loro insinuazioni. Essi non ebbero parte, e Silvestro non deve loro adempiere la promessa. Ma che dovrebbe far Silvestro, se gli amici avessero prestata la loro opera, ed ei non avesse con che soddisfare l'assunta obbligazione? Dopo aver fatto quanto è in suo potere pagando la

merenda almen in parte se può, deve agli amici chieder dispensa dall'osservanza del giuramento, potendo essi liberamente sollevarnelo.

## C A S O V.

Berta per una contesa avuta con Catterina giurò di non parlar più con essa, e poi essendo stata invitata a cena dalla medesima Catterina entrò nella di lei casa, e con seco lei parlò. Cercasi se sia reà di spergiuro?

Il giuramento promissorio dev'essere di cosa lecita ed onesta affinchè abbia il suo valore, nè tiene ed è peccaminoso quand'è di cosa illecita, perchè nè può nè dev'essere vincolo d'iniquità. Tal è pertanto il giuramento di Berta, conciossiachè il non voler parlar per odio, e per inimicizia con una persona è un peccato contro la carità verso il prossimo. Dunque il di lei giuramento è uno spergiuro, quando non sia scusato dalla coscienza erronea, ed avrebbe illecitamente operato se lo avesse adempiuto.

## C A S O VI.

Leonardo giura ad Antonio di non manifestare a Cajo una sua leggera trasgressione, sebbene vegga di dover dire una bugia per osservare il suo giuramento. Cercasi se pecchi mortalmente?

Abbiám detto, che la materia del giuramento dev'essere lecita, perchè in essa consiste la giustizia del giuramento promissorio. Ma quale peccato sarà la violazione di tal giustizia? Dicono più comunemente i Teologi, che il difetto della giustizia è peccato mortale, o veniale secondo che la materia è mortalmente illecita, perchè colla materia grave l'ingiuria a Dio è parimenti grave, ed è leggera se tal pure è la materia. Ma quanto è vera questa dottrina intorno il giuramento assertorio, altrettanto sembra fallace nel promissorio, perchè in questo si chiama Dio in testimonio non già di un'azione commessa, ma bensì in testimonio di un'ingiuria ch'è per recarsi a lui. Può darsi sotto di quest'aspetto parità di materia? Se si giura senz'intenzione di giurare si pecca mor-

talmente, e non sarà peccato mortale il giurare con intenzione di peccare? Se si promette con giuramento ciò che non si può eseguire, è peccato mortale, e non sarà egualmente mortal colpa il promettere con giuramento ciò che non può effettuarsi senza peccato? Quand' anche la materia della colpa in sè sia leggiera, il giuramento è sempre vincolo d' iniquità, nè quindi lascia di essere spergiuro. Se dunque così è la cosa, Leonardo pecca mortalmente.

### C A S O VII.

Un Chierico ricevuto il Suddiaconato giurò di non più andare al Teatro, ma trovandosi in compagnia di un uomo vecchio e grave vi andò, e stette presente alla scenica rappresentazione. Cercasi se violato abbia gravemente il suo giuramento?

Rispondo che sì, perchè il giuramento fatto dal nostro Chierico è valido e per parte della persona, e per parte della materia, e perchè può osservarsi senza peccato. Per parte della persona è valido, poichè un Suddiacono è in età capace di piena e perfetta cognizione: e lo è per parte della materia, poichè le Commedie sono proibite ai Chierici specialmente insigniti degli Ordini sacri. Può anche osservarsi senza peccato, anzi può e si dev' osservare con merito. Il nostro Chierico adunque è reo di grave spergiuro, nè la compagnia dell' uom grave può giustificarlo, avvegnachè dovea lasciarla per adempiere al suo dovere.

### C A S O VIII.

Un Contadino ha giurato di non comunicare a chissia un rimedio con cui fu guarito da certo male. Vedendo un pover' uomo oppresso dallo stesso morbo domanda al suo Parroco se possa comunicargli il rimedio sotto sigillo. Cosa deve rispondergli il Parroco?

Dicemmo più volte, che il giuramento non tiene, quando non si può adempiere senza peccato, ed ora aggiungiamo, che non tiene parimenti allora, che l' adempimento di esso è contro i buoni costumi. Può mai il

nostro Contadino tacere il rimedio senz'operare contro la carità? Ecco cosa risponde S. Tommaso *Quodlib. 12. q. 14. a. 2. Cum itaque salubris remedii communicatio non minimum bonum sit; iurandum quo se aliquis obstringit, ut nusquam illud communicet, est contra charitatem.* Dunque deve il Parroco tranquillizzare la coscienza del Contadino, ed insinuargli di sovvenire all'ammalato col comunicargli il rimedio.

## CASO IX.

Berta giura di non più rimanere nella casa ove si trova pei frequenti dissidj, che le nascono cogli inquilini della casa stessa. Cercasi se cangiata poscia volontà possa in buona coscienza continuare ad abitarvi?

Continuando i dissidj non può rimanervi, poichè in tal caso nulla manca al valore del giuramento, il quale fu fatto pel fine ottimo di schifar l'occasione di peccato. Ma se i dissidj non più sussistono, siccome è tolta la causa finale, e l'oggetto del giuramento, così non è tenuta ad adempierlo. Quindi è, ch'insegnano comunemente i Teologi, ch'ogni giuramento di cosa futura include tacitamente la condizione se non si muti la causa principale movente, se lo stato non si cangi, e non si alterino delle cose. Anzi potrebbe Berta continuare ad abitare nella casa stessa senza mancare al fatto giuramento se la necessità la costringesse, se il marito, od altra persona, cui fosse soggetta non volesse patirsi, se la partenza da essa casa impedisse un bene maggiore.

## CASO X.

\*\* Idelfonso sebbene nel prender possesso dell'impiego, che copre, abbia giurato di adempiere esattamente il suo dovere, tuttavia giurò contro i diritti del suo superiore. Che si deve dire di tali giuramenti?

Il giuramento è di gius e d'interpretazione strettissima, nè quindi l'obbligazione, che produce, si deve estendere oltre al senso delle parole, con cui fu concepito. Idelfonso col giuramento fatto nel prendere il possesso del suo impiego s'obbligò ad adempiere quei do-

veri, regole, precetti ec. ch' allora esistevano, e di rispettare e mantenere quei diritti ch' allora godeva il suo superiore, e non di osservare nuovi diritti, che poscia ebbe il suo superiore, nè di adempire nuove regole. Ciò è chiaro dal cap. *Clericus Extrav. de jurejurando* espresso in questi termini: *Clericus, qui juravit se statuta in Ecclesia sua edita servaturum, promittens per idem juramentum, statutum, quod postmodum subsecutum est fideliter observare, licet transgredi non debuerat, quod promisit, non tenetur ad illius observantiam ex debito praestiti juramenti.* E S. Tommaso 2. 2. q. 89. a. 2. ad 4. sebbene ripeta questa stessa dottrina da altro principio, parla tuttavia più generalmente, e più anche al nostro proposito, dicendo: *Juramentum est actio personalis; ideo ille qui de novo fit civis alicujus civitatis non obligatur quasi juramento, ad servanda illa quae civitas servatura juravit, tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur, ut sicut socius bonorum civitatis, ita etiam particeps fiat onerum.* Canonico vero, qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta praeterita, et futura, tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quae habet coactivam virtutem. Dall' esposto pertanto si raccoglie, che Idelfonso nel suo primo giuramento non sarà spergiuro, se ha giurato quegli statuti soltanto, che esistevano, e che non erano abrogati per contraria legittima consuetudine; ma se ha giurato tutti indistintamente gli statuti e fatti e da farsi, egli è divenuto spergiuro anche pel primo suo giuramento, perchè non lo ha adempiuto. Ma che si dirà del secondo giuramento? Innocenzo III. l' avrebbe chiamato spergiuro, come rispose a certi Canonici, i quali in sede vacante avean fatti e giurati alcuni patti contro i diritti Vescovili. Imperciocchè essendo stato eletto e consacrato Vescovo uno de' detti Canonici domandò allo stesso sommo Pontefice se doveva stare a tal giuramento, e dopo avergli imposta una conveniente soddisfazione, rispose: *Quia non juramentum, sed perjurya potius sunt dicenda, quae contra utilitatem Ecclesiasticam attentantur, mandamus quatenus ab ipsis Canoniciis inquiras super praemissis diligentius ve-*



*ritatem, et si ea inveneris esse vera, quod in damnum Episcopalis juris repereris taliter attentatum, in statum debitum appellatione remota reduces.* Lo stesso Innocenzo III. nel cap. *Venientes Extrav. de Jurejurando* dichiara nullo ed irritato il giuramento fatto contro il diritto del superiore. Idelfonso ha dunque peccato anche col secondo giuramento, e volendolo adempiere non fa che aggiungere peccati a peccati.

## CASO XI.

Camillo e Doroteo fratelli di condizione civile e nobile, ma di tenui fortune, convengono fra di loro, che uno solo abbia ad ammogliarsi, ed il primo cede il matrimonio al secondo, e cede insieme la terza parte dei frutti del suo patrimonio, e promette d'istituire suoi eredi i figli, che nasceranno. Doroteo s'ammoglia con questi patti, ed avuta già prole, Camillo preso dall'amore di vile donnicciuola, da essa genera un figliuolo promettendole con giuramento di prenderla per moglie. Che deve dirsi di tal giuramento?

Egli è illecito ed invalido sì perchè non v'è giustizia, sì perchè ridonda in grave danno altrui. Manca di giustizia poichè essendo contro una promessa data ed accettata, è contro i buoni costumi; quindi illecito, nè partorisce veruna obbligazione, come consta dalla regola 58. del gius in 6. *Non est obligatorium contra bonos mores praestitum juramentum.* E nel cap. *Veniens De jurejurando* è prescritto, *ut si mandatum priori juramento licite facto repugnet, ipsum auctoritate nostra denunciatur non servandum.* Sopra le quali parole l'Ostiese, Gio. Andrea, l'Abbate, ed altri Dottori insegnarono, che si debba intendere lo stesso anche allora, che il giuramento sia stato fatto contro una semplice promessa. *Hinc denum*, scrive il Fagnano sopra il detto capo, *solviatur aliud dubium, ut quamvis aliud juramentum non obviet priori juramento, tamen si adversetur promissioni antea factae non sit servandum.* E per verità siffatto giuramento si oppone al gius naturale, che detta di osservare la data fede. Quindi è che i Teologi comunemente insegnano, che gli sponsali eziandio giurati sono in-

validi, quando sono posteriori ad altra promessa, non potendo giammai essere il giuramento vincolo d' iniquità.

È parimenti illecito ed invalido, perchè ridonda in altrui grave danno. Qual più evidente principio? Nel Cap. *Quum contingat De jurejurando* è prescritto, che si osservino i giuramenti, *quum in alterius praejudicium non redundant*. Lo stesso stabilì Bonifacio VIII. nel Cap. *Quamvis De pactis in 6.* e per lasciar da parte l'autorità dello Sperelli, del Farinaccio e d'altri la Romana Rota *decis. 6. 12. n. 39.* così ha definito: *Juramentum non attenditur, et non valet, quod operatur aliquid in tertii praejudicium.*

Il giuramento dunque di Camillo è illecito ed invalido contro la fede data a Doroteo, sulla quale appoggiato prese moglie, ed ebbe figliuoli, perchè ridonda in danno degli stessi figliuoli, che secondo la già data promessa devono essere eredi dei di lui beni. Che più? Tenendo un tal giuramento resta macchiato il decoro della famiglia, si distruggono i beni, si suscitano odj, risse e contese, che turbano per sempre gli animi dei fratelli, toltà affatto ogni armonia e concordia. Può mai aver forza un giuramento con tanti mali? Come può essere obbligato Camillo ad adempierlo?

Ma la donna per tal promessa fece oopia di sè a Camillo? Non deve Camillo congiungersi ad essa a motivo dell'inganno in cui la trasse, e del danno che le recò? La donna fu volontariamente ingannata, perchè attesa la disparità della condizione, dovea conoscere, che difficilmente Camillo era il partito per lei. Se poi soffersse del danno, Camillo deve compensarlo in altra maniera, ma non con quello che per la promessa divenne di diritto altrui, com'insegnano diffusamente i Teologi nel trattato del Matrimonio.

## CASO XII.

Teseo assalito per viaggio da masnadieri promette loro per salvare la vita una certa somma di denaro, ed a tal condizione questi lo lasciano in libertà. Cercasi 1. Se fuggito il pericolo sia tenuto pel giuramento a pagare la somma promessa. 2. Se avendola pagata possa ripeterla dinanzi al Giudice competente?

Al 1. Vi sono dei Teologi moderni, ch'assolvono Teseo dal pagare la somma giuratamente promessa, perchè, come dicono, in tai giuramenti si sottintende la restrizione *se dovrò, se vorrò*. Ma come può conciliarsi questa dottrina con quella di S. Tommaso non solo, ma eziandio dei Sommi Pontefici, che insegnano doversi adempiere il giuramento anche da chi ha giurato per forza, per timore, per violenza, purchè l'adempierlo non sia di danno all'anima, e d'ingiuria al Creatore? S. Tommaso 2. 2. q. 98. a. 3. ad 1. scrive: *Coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi respectu ejus, quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat, quod coactus, nihilominus perjurium incurrit, et mortaliter peccat*. Egli nell'art. 7. ad 3. distingue nel giuramento due obbligazioni, una colla quale si promette all'uomo, e cessa questa provata che sia la coazione, e l'altra, colla quale si promette a Dio, e questa non si toglie nemmeno nel foro della coscienza, dovendosi soffrire il danno temporale, piuttosto che violare il giuramento. S. Raimondo nella sua Somma *Tit. de Juram. et perjur.* è dello stesso parere, e Sant'Agostino *Epist. 124. ad Alipium e 125. ad Albinam*, dimostra, che il giuramento che si può adempiere senza peccato deve mantenersi a costo della vita. *Quis censeat*, così egli, *propter incerta non dico damna, et quaslibet injurias temporales, sed propter ipsam mortem cavendam, certum perjurium debere committi?* Ma che dicono i Sommi Pontefici? Nel Capo *si vero De jurejurando* ove si parla *de his, quae vi metusve causa fiunt*, si legge a chiare note: *Si vero aliquis quemquam gravissimo metu sub religione juramenti suum jus refutare coegerit, ipsaque sibi retinuerit, quia nos consulere voluisti, at al-*

*ter eorum vel neuter id habere debeat, duximus tibi respondendum, quod non est tutum quemlibet contra juramentum suum venire, nisi sit tale quod servatum vergat in interitum salutis aeternae. Nec nos alicui dare materiam volumus veniendi contra juramentum proprium, ne auctores perjurii videamur.* E nel Sommario si legge: *Si juramentum per metum extortum servari potest sine interitu salutis aeternae, servandum est.* Teseo dunque è tenuto a pagare agli assassini la somma, che ha loro promessa con giuramento. Che poi possa chiedere dispensa dal giuramento e che vi sia chi ha facoltà di accordargliela, questo è ciò che vedremo in altro luogo.

Al 2. Può Teseo senza violazione del giuramento ripetere dinanzi al Giudice la somma pagata. La ragione è perchè ha giurato di darla, e non di ripeterla per le vie giudiche dopo averla sborsata. Anzi potrebbe ricorrere al Giudice quand'anche avesse giurato di non far ricorso. Il suo giuramento in questo caso sarebbe stato irritato, e di niun valore, perchè ridondante in pubblico danno. Infatti non accusando tai uomini empj, nocivi alla società ed alla Repubblica, e se non si fa loro restituire il mal tolto e pagar la pena delle loro scelleraggini, si concorre a renderli più liberi nell'assalire i passeggeri, e s'indurano nel lor perverso mestiere, il che nuoce moltissimo al pubblico bene. Così S. Tommaso nella q. 89. art. 7. ad 3. ove scrive: *Potest tamen repetere in iudicio quod solvit, vel Praelato denunciare, non obstante quod contrarium juravit, quia tale juramentum vergeat in deteriorem exitum: esset enim contra justitiam publicam.*

### C A S O XIII.

Aliprando nelle pubbliche carceri prega il Custode a lasciarlo partire con promessa giurata di ritornarvi dopo tre giorni. Cercasi se debba far ritorno anche nella circostanza di esporre a pericolo la propria vita.

Ad alcuni pare, che non debba ritornarvi perchè ciascuno per debito di carità verso se stesso è tenuto provvedere alla propria conservazione, e perchè è cosa illecita l'esporri al pericolo della morte. Contuttociò sembra più probabile l'opposta sentenza insegnata dal Gae-

tano, dal Soto, dal Silvio, e da molti altri. Secondo S. Tommaso 2. 2. q. 89. a. 7. ad 3. ognuno è tenuto a soffrire piuttosto il mal temporale, che violare il giuramento: *Magis debet damnum temporale sustinere, quam juramentum violare*. Anzi non si deve osservare il giuramento allora soltanto, quando ridondi in ingiuria del Creatore, essendochè in tal caso lo stesso giuramento è invalido, nè partorisce veruna obbligazione. Ora io dico coi lodati Autori, il giuramento di Aliprando è valido, poichè l'espone a pericolo la vita o pel ben comune, o per atto di fortezza, di religione, di fedeltà, e di veracità, e per evitare l'offesa di Dio non solo non è imprudente e vietato, ma è virtuoso. Dunque Aliprando dev'osservare il giuramento, altrimenti pospone la vita dell'anima a quella del corpo. Che se si aggiugne, che Aliprando non ritornando alle carceri espone il custode a gravissimi danni, allora molto più si deve concludere, che Aliprando è tenuto a stare alla giurata promessa, e restituirsi alle carceri.

## C A S O XIV.

Una madre di famiglia giura di castigare i suoi figli colle busse, e poi non gli punisce giammai. Cercasi se questo giuramento sia valido, se pecchi, e quando non pecchi nel non eseguirlo?

Se il giuramento è fatto con deliberazione sufficiente di punire i figliuoli con castigo proporzionato all'età loro, ed alle loro insolenze; egli è lecito e valido, e quindi non cseguendolo senza ragionevole ed urgente motivo si pecca mortalmente. La nostra Madre adunque mancando al giuramento pecca contro la religione di esso, e contro eziandio l'obbligo, che ha di riprendere e correggere la prole onde non divengano i figliuoli discoli, ed insolenti. Se poi il suo giuramento fu di punirli indiscretamente, come talora si sentono dei padri, che minacciano i figli di rompere loro le braccia, di schiacciarne la testa ec., allora peccò mortalmente così giurando, a meno che non sia scusata dalla mancanza di sufficiente deliberazione. S'è peccato il punire i figliuoli smoderatamente; è peccato altresì il giurare di castigarli di que-

sta misura. Un tal giuramento pertanto è invalido, perchè non può adempersi senza peccato. La madre dunque, che così ha giurato, deve sostituire all'eccedente punizione, il castigo discreto e proporzionato all'età, alla reità, ed alla capacità de' suoi figli, e soddisfare così al suo dovere di madre, ed alle sue giurate proteste.

Trovo però di dover qui soggiungere a lume dei Confessori, che d'ordinario siffatti giuramenti dei Genitori sono effetto di un cieco furore, pronunciati senza riflessione, e per abito, quindi mancanti del giudizio necessario, di deliberazione, e di quanto ricercasi per un valido giuramento obbligatorio. Sono per se stessi alle volte materia di grave peccato per la profanazione del nome di Dio, ma non inducono un'obbligazione precisa. Ecco ciò che su questo punto dice Habert *de virt. Relig. cap. 4. §. 3. num. 4.* e lo dice assai bene: *Vel enim fuerunt leviter emissa, dum scilicet filii poenam non merebantur: vel revera puniendi erant, sed nimis territi sic mores correxerunt, ut punitio plus nocitura, quam profutura videatur. Namque in neutro casu juramentum obligat: in primo quidem quia est irritum, ut pote de re illicita, in secundo vero quia evidens est notabilis mutatio.*

#### C A S O XV.

Giorgio essendo sfortunato al giuoco, giura di non più giuocare; e Teofilo avendo pagate varie pieggerie, e perduti i denari dati in prestito, giurò di non dar più a mutuo, di non fare più sicurtà. Cercasi se almeno in certi casi sieno validi tali giuramenti?

Al 1. Il giuramento di non più giuocare ritengono alcuni Teologi, che sia invalido, perchè come insegna S. Tommaso 2. 2. q. 168. a. 2. il giuoco moderato appartiene alla virtù dell' Eutrapelia. Ma siccome sono necessarie molte condizioni, affinchè il giuoco sia atto di virtù, e in pratica difficilissimamente tutte si trovano, così io penso che il giuramento di non giuocare sia valido. E la cosa è evidente in Giorgio, che giura di astenersene, perchè non ha fortuna, e perde. Il giuoco in lui è vizioso, avvegnachè è di somme, od almeno è fatto con intenzione di lucrare, il che è contrario al giuo-

eo virtuoso, com'abbiam dimostrato nell' Articolo *Gioco*. Dunque il di lui giuramento è valido. Ma e perchè il giuramento di astenersi dal giuoco virtuoso non dev'esser valido? Non è virtù l'astenersi da una lecita ricreazione per ispirito di penitenza, e di mortificazione? L'uso del matrimonio è lecito, è onesto, è atto di giustizia, e di conjugale benevolenza, e ciò nullamenó possono i conjugati di comune loro consenso rinunziare a quest'uso o diritto, e far voto di continenza. Per qual ragione non dovrà dirsi lo stesso anche del giuoco? Ritengo adunque che in ogni caso il giuramento di Giorgio sia valido, tanto se l'ha egli fatto per togliersi ad un'azione illecita; quanto per evitare le risse, le contese, la perdita del tempo, le bestemmie ec. che sono inseparabili d'ordinario dai giuochi, oppure per mortificare se stesso, e vivere con maggior spirito di penitenza.

Al 2. I giuramenti di non far sicurtà, e di non dar a mutuo, sono generalmente parlando di *l'* natura invalidi. Gl'imprestiti, e le pieggerie sono atti di misericordia, e di carità, cui talvolta siamo tenuti sotto precetto. Se però questi giuramenti si facciano affm di evitare il pregiudizio de' proprj figliuoli, e la rovina della famiglia, sono in tal ipotesi validi, ma non obbligano sempre, perchè nell'urgente necessità del prossimo vive il precetto, e cessa la loro obbligazione. Sono finalmente validi e leciti se sian fatti di non dare a mutuo, e di non fare sicurtà senza previo esame, a senza aver preso consiglio da persone savie e prudenti; anzi in tal caso sono ottimi giuramenti, perchè non rigettano qualsivoglia sicurtà, ma soltanto il mutuo incauto, e la sicurtà imprudente, per cui soffrono gravissimi danni le famiglie, ed alle volte vanno in rovina.

#### C A S O XVI.

Tizio promise con giuramento a Cajo dieci scudi senz'alcun riguardo a veruna sua promessa; e Cajo promise a Tizio altra cosa senza riguardo agli scudi dieci. Cercasi se, Cajo mancando alla sua promessa, possa Tizio teuersi a compensazione i dieci scudi?

Rispondo che no. Sebbene vi sia la promessa e l'ob-

bligazione insieme da ambedue le parti, nondimeno la promessa di Tizio è indipendente da quella di Cajo, e quindi quand'anche egli mancando siasi reso indegno di avere quanto gli fu promesso, tuttavia Iddio, che ha Tizio chiamato in testimonio, è mallevadore della sua promessa, nè merita di esserlo di una bugia, come lo sarebbe se col pretesto della compensazione non si mantenesse la fede del giuramento. Nè osta ciò che dicono i difensori della contraria sentenza presso il Giribaldo; cioè ch'essendo la compensazione una maniera di pagamento, Tizio ritenendo gli scudi dieci viene ad adempiere il suo dovere, e si paga di ciò che dev'aver da Cajo. Impereiocchè la promessa giurata di una cosa specifica determinata non si compie con un equivalente, ma deve essere eseguita nella stessa forma specifica. Ciò apertamente consta dal Cap. *ad nostram* Leg. 7. *de jurejurando*, in cui avendo alcuni debitori rivotato il pegno, ch'avean dato al creditore con giuramento di lasciarlo fino all'estinzione del debito, prima che il creditore fosse rimborsato, Alessandro III. scrisse all'Arcivescovo di Roano, che li costringesse colle censure ecclesiastiche a restituire il pegno fino a che il creditore sia soddisfatto. Questo pegno erano certe possessioni colle rendite di esse, ed il Pontefice decretò, che e le possessioni ed i frutti fossero dati al creditore. Ma e non bastavano i frutti, ed anche un pagamento equivalente? No, perchè il giuramento si dev'osservare nella forma specifica. Per la stessa ragione adunque non può Tizio trattenersi i dieci scudi promessi con giuramento, ma deve darli a Cajo, sebbene questi non adempia la sua promessa.



## GIURAMENTO

*Intorno allo scioglimento dell' obbligazione, che apporta.*

~~~~~

## CASO I.

**B**ernardo giurò a Sempronio suo creditore, di pagargli il debito entro quindici giorni, e Fausto giurò ad una povera zitella di darle mille scudi di dote, onde possa maritarsi. Sempronio invece concede a Bernardo la dilazione di un mese, e la zitella per una eredità divenne ricca. Cercasi 1. Come i giuramenti cessano d'obbligare. 2. Se Bernardo divenga spergiuro approfittando della dilazione accordatagli da Sempronio. 3. Se Fausto sia tenuto pel suo giuramento a dotare la zitella?

Al 1. I Giuramenti fatti agli uomini possono cessare quanto all' obbligazione in tre maniere, cioè 1. per una notevole mutazione della materia, 2. per la condonazione fatta da quella persona, in cui favore furono emessi, 3. per l'irritazione fatta da un legittimo superiore.

La materia si dice notabilmente mutata non so' o quando diventa fisicamente o moralmente impossibile, ma allora eziandio, che per comun sentimento, o per vigore di consuetudine, od in forza di qualche regola del gius viene considerata diversa affatto da quella ch'era stata giurata. Ciò sarebbe per esempio se per adempiere il giuramento si corresse pericolo della vita, o dell'onore, o de' beni. Si cangia pure la materia quando diventa illecita per comando del superiore; e si cangia finalmente quando cessa lo scopo totale e adeguato del giuramento.

Per via di condonazione cessa pure l'obbligo del giuramento. Può ciascuno rimettere e condonare ciò, cui ha diritto in forza del giuramento prestato da una persona, e questa persona in tal caso non ha più debito di osservare quanto ha giurato.

Cessa finalmente per via d'irritazione, fatta dal legittimo superiore.

timo superiore. *Ad unumquemque pertinet*, dice S. Tommaso 2. 2. q. 89. a. 9. *ad 3. irritare juramentum, quod a sibi subditis factum est circa ea, quae ejus potestati subduntur*. È però da osservarsi 1. Che i soli superiori possono irritare ed anche commutare i giuramenti dei loro sudditi. Quindi il Sommo Pontefice a pien diritto irrita quelli spettanti alle cose ecclesiastiche, come di non alienare i beni della Chiesa, di non aumentare, o diminuire il numero dei Canonici; ed il Vescovo irrita nella sua Diocesi quei dei Chierici in materia, che riguarda la sua giurisdizione. Similmente i genitori irritano quei de' proprj figliuoli, i tutori quei dei pupilli, i maritati delle lor mogli, i padroni de' loro servi, ed i Superiori regolari quei dei loro religiosi. Si noti però, che i parenti non possono irritare i contratti giurati de' figliuoli, che riguardano i beni loro castrensi, come pure il marito quei della moglie intorno i beni parafernali, perchè la materia di essi non è soggetta alla loro potestà. 2. Che per l'irritazione e commutazione si ricerca una legittima causa, e non temeraria, la quale sarebbe senza dubbio ingiuriosa a Dio, perchè senza giusto motivo, renderebbe inutile l'invocazione del di lui nome.

Al 2. La dilazione concessa da Sempronio a Bernardo è una vera condonazione quanto al tempo; e può ei quindi servirsi di questo tempo senza divenire spergiuro. Che se Bernardo oltrepassasse il mese accordatogli dal creditore pel pagamento del debito, non sarebbe nemmeno in tale caso spergiuro, perchè essendo il giuramento una legge, cui impone a se medesimo chi giura, l'obbligazione del giuramento non si dev' estendere oltre l'intenzione di chi lo fa. Siccome pertanto per la proroga concessa non è tenuto al pagamento entro il termine giurato, così colla proroga cessa quest'obbligo col consenso del debitore, nè può rivivere l'obbligo primo se non con un nuovo giuramento, ed allora sarebbe Bernardo tenuto a pagarè non già pel primo giuramento, ma bensì pel secondo: Bernardo adunque ec.

Al 3. Fausto non è tenuto a dotar la zitella, perchè cessò il fine totale ed adeguato del suo giuramento, che era di provederla della dote, essendone priva onde potesse contraere Matrimonio. Ascoltiamo S. Tommaso, che

nella 2. 2. q. 100. u. 3. ad 5. così insegna: *Ut Seneca dicit in libr. 4. de Benef. ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant; alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit, quod habebat in mente. subintellectis debitis conditionibus, nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eadem conditiones non extant.*

## CASO II.

\*\* Benigno giurò di vendicarsi d'un affronto ricevuto col toglier la vita all'offensore: giurò Germano di far ciò ch' ora dubita se possa essere cosa buona; e giurò Ugo di dar venti scudi per sovvenire ad una povera famiglia. Cercasi a chi debbano Benigno e Germano chiedere la dispensa dal loro giuramento, e se gli eredi di Ugo già morto debbano soddisfare alla di lui giurata promessa.

Potendo la Chiesa per mezzo de' suoi Ministri dispensare nel voto, il di cui vincolo è più stretto, per egual ragione può eziandio dispensare nel giuramento. La ragione di dispensare nella legge, e nel voto, deriva principalmente da ciò, che quantunque la cosa promessa, o comandata sia in se stessa utile ed onesta, tuttavia in qualche particolare circostanza cessa di essere tale, e quindi non è più materia atta pel voto, pel giuramento, e per la legge. Allorchè pertanto vi è un giusto motivo può dispensare e commutare i giuramenti il Romano Pontefice per tutta la Chiesa, ed i Vescovi pure nelle loro rispettive Diocesi, eccettuati quei giuramenti, che sono riservati alla S. Sede, cioè di perpetua castità, d'ingresso in Religione, e di uno dei tre pellegrinaggi, cioè a sacri limini, ai luoghi santi in Gerusalemme, ed al santuario di S. Jacopo in Compostella. S. Tommaso 2. 2. q. 89. art. 9. ad 3. insegna che non ha luogo la dispensa, quando la materia del giuramento è lecita ed utile, e quando non occorra cangiarla in qualche cosa migliore, o di maggiore utilità. Questa dottrina è conforme a quella di S. Antonino, come si legge nella p. 2. tit. 10. cap. 6. Ora veniamo ai quesiti proposti.

Benigno non ha bisogno di domandar la dispensa, poichè il suo giuramento manca di giustizia, e quindi è illecito. Alessandro III. rispondendo al Re d'Aragona, che volea la dispensa di un giuramento consimile, disse: *Diligens indagator potuisset facile intueri, quod non tam erat absolutio necessaria, quam interpretatio requirenda.*

Il giuramento poi di Germano, essendo dubbio, ha necessità della dispensa. S. Tommaso l. l. scrive: *Quandoque aliquid sub juramento promittitur, de quo dubium est, utrum sit licitum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu, et in hoc potest quilibet Episcopus dispensare.*

Intorno ad Ugo convien osservare se la giurata promessa da lui fatta importi un'obbligazione reale, o personale. S'egli ha promesso a Dio soltanto di sovvenire questa famiglia ed affine di vieppiù obbligarsi ad effettuare la sua promessa la ha confermata con giuramento, egli allora non ha contratto fuorchè un'obbligazione personale; se poi ha esternata la giurata sua promessa alla famiglia indigente, e fu da questa accettata; l'obbligazione di lui è reale e passa agli eredi al par degli altri pesi dell'eredità. In questo secondo caso pertanto sono tenuti gli eredi a soddisfare l'obbligazione di Ugo, e mancando non sono spergiuri, ma soltanto ingiusti. Così S. Tommaso l. l. a. 2. ad 4.

### C A S O III.

Teseo assalito dagli assassini, promise con giuramento di dar loro duecento zecchini, affinchè lo lasciassero in vita. Cercasi se scappato dalle lor mani possa chiedere la dispensa dal suo giuramento?

I giuramenti estorti per via di violenza, di forza, o di grave ingiusto timore meritano di essere sciolti da chi ne ha la legittima podestà a cagione della grave ingiuria, che soffre chi giura da colui o da coloro ai quali giura. Ciò si raccoglie dal cap. *Verum* 15. de *jurejurando* e dal cap. *Ad audientium* 4. de *his quae vi metusae causa*. E S. Tommaso 2. 2. q. 98. a. 3. scrive: *Potest tamen per auctoritatem Summi Pontifi-*

*cis ab obligatione etiam juramenti absolvi*, si notino le parole, che seguono, *praesertim si coactus fuerit tali metu, qui cadere potest in virum constantem*. Dunque per chiedere la dispensa è necessario un timore ingiusto e gravissimo, non già un timore leggiero, il quale non si computa per nulla. Se pertanto gravissimo è il timore, pel quale Teseo ha giurato, egli è evidente, che gli è lecito di chiedere la dispensa.

## C A S O IV.

Aliprando sa sotto segreto, che un servo ha rubato al suo padrone cent'zecchini, ed ha giurato di non manifestarlo. Vede quindi, che un altro servo innocente è esposto a gran pericoli pel sospetto di tale furto. Cercasi se debba domandare la dispensa del suo giuramento per manifestare il vero ladro?

Se Aliprando può liberare il servo innocente senza manifestare il vero ladro, e senza esporre la persona, cui ha fatto il giuramento di segretezza, a maggiore od anche uguale pericolo, egli è tenuto ad osservare il suo giuramento, nè può chiederne dispensa. Se poi pel contrario non c'è altro mezzo di liberarlo senza però esporre a maggiore od eguale pericolo la persona, che gli ha appalesato il vero ladro sotto giuramento di segretezza, egli deve manifestare il ladro, senza nemmeno chiedere dispensa dal giuramento, perchè il segreto non può obbligarlo contro la carità ad altri dovuta. Tale è la sentenza di S. Tommaso espressa 2. 2. q. 89. a. 9. ad 3. in questi termini: *Quandoque illud, quod cadit sub juramento promissorio, est manifeste repugnans justitiae, vel quia est peccatum, sicut cum aliquis jurat se facturum homicidium, vel quia est majoris boni impedimentum. . . Tale juramentum DISPENSATIONE non indiget: sed in primo casu tenetur tale juramentum non servare.*

## CASO V.

Maurizio per timor grave ed ingiusto mena Tecla per moglie, e giura di non reclamare contro tale violenza. Cercasi se questo giuramento obblighi a non reclamare?

Se Maurizio ha giurato di congiungersi con Tecla senza reclamare, non è tenuto ad osservare il suo giuramento, perchè, come insegnano i Teologi col Sanchez, gli sponsali estorti con grave timore ingiusto sono per gius invalidi, e quindi nemmeno il giuramento può essere obbligatorio. Difatti il giuramento non obbliga quando vien usato in conferma di quei contratti, che dal gius comune sono dichiarati irriti e nulli a favore del ben comune: ma così è che gli Sponsali, ed i susseguenti matrimonj sono di questi contratti che riguardano il comun bene: dunque in tai casi il giuramento non apporta veruna obbligazione. Contattociò essendovi dei Teologi presso il Sanchez medesimo, che insegnano, che tali sponsali non sono invalidi in forza del gius, ma sono da annullarsi ed irritarsi dal giudice, egli è evidente che in pratica deve seguirsi la dottrina di S. Antonino, del Card. Gaetano, e d' altri, i quali vogliono, che nell'addotta ipotesi debba Maurizio impetrare del suo giuramento la dispensa.

Se poi Maurizio ha giurato di rimettere totalmente l'offesa ricevuta colla violenza; dico, che deve adempiere il suo giuramento. E per verità il giuramento è sempre valido tutte le volte che la promessa è lecita, e può farsi senza peccato, leggendosi nel Cap. 2. *de pactis* in 6, e nel Cap. *Cum contingat* doversi osservare quei giuramenti che *non pergunt in dispendium salutis aeternae*. Tal è per appunto il rimettere, e non denunciare l'ingiuria sofferta, dunque ec. Nulladimeno se l'osservanza del giuramento di Maurizio fosse per produrre gravi sconcerti, e danni considerabili, allora il giuramento non l'obbligherebbe, e potrebbe chiedere la dispensa, anzi sarebbe cosa sicura il domandarla.

## CASO VI.

\* Giustino è debitore di cento ducati a Matteo, il quale gli minaccia di farlo carcerare se non gli paga annualmente dieci ducati di usura, finchè abbia estinto il suo debito. Giustino, che non può soddisfare la somma spaventato dalle minacce del creditore promette con giuramento l'usura. Cercasi se il timore della prigione infermi il giuramento di Giustino?

Rispondo che no, perchè sebbene Matteo sia indegno, che gli venga mantevuta la fede del giuramento, tuttavia il giuramento deve essere osservato per riguardo a Dio, perchè come insegna S. Tommaso 2. 2. q. 89. a. 7. *magis debet malum temporale sustinere, quam tale juramentum non adimplere*. S'aggiunge all'esposto, che il giuramento è di cosa lecita, poichè com' insegna lo stesso S. Dottore nella q. 78. art. 4. *Qui accipit pecuniam sub usuris non consentit in usurarii delictum, sed utitur eo, ut accipiat mutationem, quae bona est*. Quindi è che Alessandro III. nel cap. *Debitores* decretò, che quelli che *de Usurarum solutione juraverunt, cogantur reddere Domino juramentum*. Giustino adunque è tenuto ad adempiere il giuramento.

## CASO VII.

\* Fabio s' obbligò con giuramento di comprare il vino, ch'avea Tesco in una certa botte, supposto che sia vecchio. S'acorse di poi, che il vino era nuovo, ma di miglior qualità, di quello sarebbe stato il vecchio. Cercasi se sia tenuto ad adempiere il suo giuramento?

Insegnano comunemente i Teologi, che intorno i giuramenti fatti nei contratti è necessario osservare se l'errore cada sulla sostanza della cosa, oppure sulla qualità della medesima, e dicono, che quando l'errore è intorno alla sostanza il giuramento non obbliga, ma bensì tiene ed obbliga se versa sulle qualità. La ragione si è perchè versando l'errore sulla sostanza, v'ha l'inganno così, che la persona non vi presta il pieno suo assenso, nè quindi può sussistere la promessa ed il giu-

ramento ; laddove quando l'errore è sulle qualità od accidenti , non impedendo il legittimo consenso , sussiste sempre la promessa ed il giuramento. Da ciò pertanto si deduce , che Fabio non è obbligato a mantenere la data fede , avvegnachè giurò di comprare il vino vecchio , e non il nuovo , il che cade sulla sostanza , e non sulle qualità accidentali del vino medesimo. Dunque è sciolto dal giuramento. Così il Patuzzi *de Decal. praecept. part. 2. cap. 9. num. 9. et 10.*

## GIURAMENTO

*Intorno lo Spergiuro.*



### CASO UNICO.

\* **C**ercasi 1. Cosa sia lo Spergiuro. 2. Quale sia la gravità di questo peccato. 3. Quali pene siano stabilite contro lo spergiuro ?

Al 1. L'essenza dello spergiuro principalmente consiste nella mancanza della verità nel giuramento , poichè come scrive S. Tommaso 2. 2. q. 98. art. 1. lo spergiuro distrugge direttamente il fine del giuramento, ch'è di confermare la verità degli umani detti. *Morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani : cui quidem confirmationi falsitas opponitur : per hoc enim confirmatur aliquod dictum , quod ostenditur firmiter esse verum , quod quidem non potest contingere de eo , quod falsum est. Unde falsitas directe evacuat finem juramenti , quae perjurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione perjurii.* Può nullameno essere spergiuro uu giuramento anche per mancanza di giustizia , o di giudizio , e lo è allora , come soggiugne il santo Dottore , che taluno giura di fare una cosa illecita , oppure giura senza riserva e cautela , ma e nell' uno e nell' altro modo chiaramente si scorge che manca la verità , poichè nel primo modo giura di fare



ciò che non può lecitamente adempiere, e ch' anzi è tenuto ad operare in contrario, e nel secondo si espone al pericolo di girare il falso. Così nel l. l. ad 1. *primo quidem et principaliter perjurium est, quando deest veritas ratione jam dicta (in corp.)*. *Secundario autem quando deest justitia: quocumque enim modo quis jurat illicitum ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat*. *Tertio verò quando deest judicium: quia cum indiscrete jurat; ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi*. Dall' esposto si deduce, che volendo diffinire lo spergiuro, deve dirsi una menzogna confermata col giuramento, ovvero un giuramento mancante di verità.

Al 2. Lo spergiuro non solo è un grave peccato, ma un peccato gravissimo, perchè si oppone ai precetti della prima tavola, ferisce immediatamente Iddio, e vince nella sua turpezza tutti i peccati, che si commettono contro il prossimo, nè la cede, come dice il ch. Patuzzi *tract. de Decal. praecept. part. 2. cap. 14. num. 3.* fuorchè alla bestemmia, ed alla infedeltà. Ecco come ne parla S. Antonino 2. p. tit. 10. c. 7. ove scrive: *Peccata, quae sunt directe contra Deum, sunt secundum se graviora quam ea, quae sunt contra proximum, quia Deus sine comparatione majus est proximo*. S. Tommaso poi nel *quodlib. 1. art. 18.* lo dichiara maggiore dello stesso omicidio, e lo prova con questa argomentazione dedotta da quelle parole dell' Apostolo agli Ebrei: *Omnis controversiae eorum finis est juramentum*, soggiungendo: *Frustra in causa homicidii controversiae finis esset juramentum, si homicidium esset gravius peccatum, quam perjurium, praesumeretur enim, quod qui majorem culpam homicidii commisisset non vereretur minorem perjurii incurere*. Inoltre siccome lo spergiuro può essere privato o semplice, e pubblico o solenne, così non deve nemmeno dubitarsi, che il secondo abbia una maggior gravità. In quest' ultimo infatti v' è lo scandalo, la deturpazione della giustizia, il tradimento della fede, ed una irriverenza in Dio singolarmente detestabile. Non rincresca il riferire ciò che dello spergiuro pubblico sta scritto nel Veneto Statuto per la legge stabilita in Pregadi nel dì primo Dicembre 1461: *Nullum a Christianis de*

*testabilis haberi debet quam perjurium, quo justitia, quae immaculata esse debet, pervertitur, et quod scelerius est, fides Christi negatur.*

Al 3. Le pene stabilite contro quei che spergiurano tanto dal Gius Canonico quanto dal Gius Civile sono l'infamia, e l'inabilità a fare testimonianza, come può vedersi nel Cap. *Constituimus* q. 1. e nella Legge *Si quis major* C. de *Transactionibus*. Inoltre i Chierici pel cap. ult. de *Temporib. Ordinat.* devono essere deposti dagli Ordini ricevuti, e dichiarati inabili a conseguire qualunque Benefizio, ed i Laici sono assoggettati all'esilio. Se lo spergiuro vien commesso in una causa criminale, dev'essere punito colla pena stessa, alla quale viene condannato il reo. Nei Capitolari di Carlo Magno cap. 23. è stabilita la recisione della man destra, della lingua, ed il taglio della testa, quando per lo spergiuro viene condannato un innocente (1). Quanto ai Canonici Penitenziali si leggono contro gli spergiuri le stesse pene, colle quali vien punito l'adulterio e l'omicidio. S. Basilio, *Ep. ad Amphilocho.* riferisce questo canone: *Perjurus decem annis non erit communionis particeps, duobus annis deflexus, tribus audiens, quatuor substratus, anno unico consistens, et tunc communionem dignus habebitur.* Nel Diritto Canonico finalmente cap. *Quicumque* 6. quaest. 1. si legge: *Quicumque sciens prejeraverit, quadraginta dies in pane et aqua, et septem sequentes annos poeniteat, et numquam sit sine poenitentia, et numquam in testimonium recipiatur. Communionem tamen post hoc percipiat.*

---

(1) Le nostre leggi aggravano la pena della falsa testimonianza quando vi sia intervenuto lo spergiuro. *Cod. legg. pen. art. 195.*

## GIURISDIZIONE.

## CASO UNICO.

\* Cercasi cosa s'intenda col nome di Giurisdizione, e quante specie di giurisdizione vi sieno?

Col nome di giurisdizione intendiamo quella legittima autorità, che risiede nei Superiori, in forza della quale possono reggere quei che hanno soggetti dirigen-  
doli dietro le norme dell'equità, e della giustizia, come lo esige la necessità, ed al tempo o coll'emanare nuove leggi, o col punire i violatori delle medesime, o col conservare ne' sudditi la tranquillità e la pace. Vien quindi definita dal Polmano *Brev. Theol. p. 1. n. 496.* con queste parole: *Est legitima potestas gubernandi subditos jus dicendo, ferendo Leges, coercendo refractarios, et puniendo transgressos.*

Siccome due poteri ha Iddio istituito sulla terra, l'uno, che dirige gli uomini nei doveri della Religione, e l'altro in quei della società, così si riconoscono principalmente due specie di giurisdizione, cioè la prima che dicesi spirituale, la quale appartiene alla Chiesa, e l'altra che appellasi civile, che appartiene allo Stato. Quella viene amministrata dal Sommo Pontefice principalmente, e dai Vescovi, non che dagli altri sacri Ministri, cui viene commessa; e questa dal Sommo Imperante, e dalle Magistrature, cui viene concessa.

Tanto la giurisdizione spirituale, quanto la temporale può essere ordinaria, e delegata, o suddelegata. Giurisdizione ordinaria, che può dirsi anche legale, è quella di cui è rivestito quegli, ch'è decorato della dignità, cui la giurisdizione è annessa, come è nel Vescovo, nel Parroco ec. Giurisdizione delegata si appella quella che viene esercitata per commissione di quegli, che ha la giurisdizione ordinaria, com'avviene nel semplice Sacerdote approvato per udire le Confessioni. Giurisdizione finalmente suddelegata si dice quella, che vie-

ne accordata da quegli, che ha la giurisdizione delegata con facoltà di conferirla ad una terza persona.

Nel foro si ammette un'altra distinzione di giurisdizione, altra cioè, che si appella volontaria, ed altra contenziosa. La prima suol dirsi eziandio Graziosa, ed è quella che si esercita senza formalità di giudizio, non essendovi attore e reo, od essendovi soltanto una sola parte, e l'altra è quella in cui si osserva l'ordine stabilito dalla Legge, vi sono le parti tra sè contendenti, ed il Giudice secondo la legge decide e pronuncia la sua sentenza.

## G I U S.



### C A S O U N I C O.

\* **D**omno insegna, che colla parola *Gius* non altro s'intende fuorchè lo studio della Giurisprudenza, la quale soggiugne, ch'è soltanto Ecclesiastica e Civile. Cerca-  
si 1. Quanti sensi aver possa ordinariamente questa voce *Gius*. 2. Quante specie di *Gius* si distinguano nelle scuole?

Al 1. Per rispondere a questo quesito trovo opportuno di premettere d'onde deriva la voce *Gius*. S. Isidoro di Siviglia *ethymol. lib. 5. cap. 3.* vuole, che il vocabolo *Gius* abbia origine da *giustizia*, e vi sono altri, i quali opinano, che nasca piuttosto dal verbo latino *Jubere*, e provano questo loro parere dicendo, che gli antichi chiamavano il *Gius* col nome *jusa* o *jussa*, perchè il *Gius* conteneva quello, ch'il popolo avea ordinato *Fest. de verb. signif. lib. 10. verb. jussa*. Da qui è che *Gius* non esprime una cosa sola, ma ammette più sensi o significati. Egli vien preso per esprimere ciò ch'è buono e giusto e conforme alla retta ragione, per indicar l'arte stessa, che ci fa conoscere il buono ed il giusto, e per significare il potere, che ha taluno di avere o ritenere una qualche cosa. Quindi in

quest' ultimo senso si dice *jus ad rem*, e *jus in re*, per indicare col primo il gius, che ha taluno di aver una cosa, e col secondo il possesso che ha di essa. Colla parola Gius inoltre per omettere altri significati s'intende lo studio di quella scienza, che abbraccia le leggi e le regole, delle quali gli uomini si servono per conoscere le cose giuste e le ingiuste, e questa scienza, che può dirsi scienza della giustizia, si appella Giurisprudenza. Da tuttociò ognun vede che gl' insegnamenti di Domno sono troppo ristretti ed in qualche parte lontani dal vero.

Al 2. Preso il nome Gius nell' ultimo da noi riferito significato, è da dirsi, che le scuole non solo dividono lo studio del gius in Ecclesiastico e Civile, come pronunciò Domno, ma che vi premettono alcune altre distinzioni, desunte dall' origine delle leggi ch' insegnano. E in primo luogo saggiamente riflettono, ch' Iddio come supremo Legislatore dettò delle leggi, e concesse all' autorità da lui instituite fra gli uomini il potere di emanarne, e ne inferiscono, ch' essendo di due sorta le leggi, altre divine ed altre umane, si deve principalmente distinguere il Gius in divino ed umano. Siccome poi Iddio dettò le sue Leggi o col mezzo della retta ragione, o con quello della scritta rivelazione, così dividono il *Gius divino* in *Gius naturale e delle Genti* ed in *Gius positivo*. Venendo poi al *Gius umano* dicono, che doppio essendo il potere da Dio stabilito fra gli uomini, altro che riguarda il bene loro spirituale, ed altro che tende al loro bene temporale; per questa stessa ragione deve dividersi doppiamente il gius, che da questo doppio potere discende. Il bene degli uomini spirituale è affidato alla Chiesa, e quindi le leggi, ch' essa emana si appellano *Gius Ecclesiastico*, oppure *Canonico*, perchè essa abborrisce il nome *Legge* e si serve invece della voce *Canone* che vuol dir regola, ovvero anche *Pontificio*, essendo il Sommo Pontefice capo visibile della Chiesa, da cui principalmente le leggi vengono create e stabilite. Siccome poi il bene temporale degli uomini dipende dal Sommo Imperante se lo stato è diretto da un governo monarchico, oppure dagli ottimati s'è aristocratico o repubblicano, ovvero dal popolo s'è democratico,

così il gius che da questi deriva si appella generalmente *Civile*, e può dirsi anche *Imperiale* allora ch' appartiene allo stato monarchico e che dal Sommo Imperante viene prescritto. Due altre divisioni ci danno inoltre i Giuristi. La prima si è ch' il gius è o privato, o pubblico; la seconda, ch' è o espresso, o tacito. Dicono gius privato quello, che riguarda l' utilità ed i vantaggi degli uomini in particolare, ed appellano pubblico quello che tende al bene comune, ond' è ch' egregiamente fu detto, che il Gius privato ordina la parte colla parte, ed il pubblico ordina il tutto colla parte e la parte col tutto. Dicono Gius espresso quello ch' è scritto, e tacito quello che non è scritto e dipende soltanto da una legittima consuetudine. Quest' ultima distinzione era stata conosciuta perfino da Aristotele, poichè chiamò il gius *secundum scripta et secundum mores*.

## GIUS NATURALE.



### C A S O I.

• **D**ue Chierici contendono fra di essi intorno il principio, da cui la ragione deduce quai sieno i precetti di natura. Non essendo concordi nella loro opinione, domandano ad una persona illuminata, 1. cosa sia propriamente il gius di natura; 2. quale sia il mezzo, per cui gli uomini conoscono i precetti di questo gius; 3. quale sia il principio e la norma da cui questi precetti si deducono. Cercasi quale debba essere la risposta a questi tre quesiti?

Al 1. e 2. Il Gius naturale è il complesso di quei precetti, che come scrive l' Apostolo ai Romani 2. 15. sono stati scritti non in tavole di pietra, ma nel cuore stesso dell' uomo. Questo Gius pertanto viene comunemente definito, come può vedersi presso l' Heineccio *de Jure Nat. et Gent. lib. 1. cap. 1. §. 12.*: L' unione o complesso delle leggi promulgate da Dio agli uomini col

mezzo della retta ragione: *Jus naturae est complexio legum ab ipso Deo immortalì generi humano per rectam rationem promulgatarum*. E detto per *rectam rationem*, onde significare, che il lume della ragione è il mezzo, per cui l'uomo giugne a conoscere questi divini precetti, e queste leggi, che si dicono naturali, perchè nascono coll'umana natura, e da essa sono inseparabili. Non è però la ragione oscurata dalla colpa del primo uomo il mezzo sufficiente per conoscere queste leggi divine, ma bensì quel lume di ragione, che fu da Dio infuso nell'uomo innocente, e che in lui restò fino alla sua fatale caduta. Imperciocchè la fede c'insegna, e ci convince ancor la ragione, che l'intelletto dell'uomo fu per la colpa coperto di tenebre, ond'è, com' insegnano sapientemente non pochi Teologi, che vi sono molti precetti naturali, che abbiamo conosciuti col mezzo della rivelazione, alla cui conoscenza non saremmo giunti giammai senza di essa, e bastano di ciò a convincerci gli errori, ne' quali sono caduti coloro, che trascurata la rivelazione si sforzarono di pervenire a rilevare i dettami della natura coi soli lumi della ragione. La retta ragione adunque è il mezzo; per cui l'uomo perviene alla conoscenza di quelle leggi, che Iddio ha indelebilmente scritte nel di lui cuore. Ma qual è il principio, e la norma, da cui la ragione deduce i precetti del Gius di natura? Quest'è ciò, cui dobbiamo rispondere in terzo luogo.

Al 3. Avverte saggiamente monsig. Liruti *Appar. ad Jurispr. lib. 1. Dissert. 1. §. 2. num. 8.* che non pochi errarono nello stabilire questo principio, e non pochi sostennero un principio del tutto inetto. Per soddisfare al proposto quesito noi diremo, coll'Heineccio *lib. 1. cap. 3. §. 61.* che questo principio o norma o dev'essere dentro di noi, o fuori di noi. Dentro di noi se mai fosse, egli non potrebbe essere fuorchè il nostro intelletto, o la stessa nostra volontà. Ma così è, che nè il nostro intelletto, nè la nostra volontà può essere norma certa, costante ed immutabile; dunque dev'essere fuori di noi. Ora se fuori di noi non v'ha altri, che Dio, il cui impero noi siamo tenuti a conosceré, e da cui solo ci vengono per la retta ragione promulgate le sue leggi; dobbiamo asserire, che la sola di lui volontà dev'esserè la

norma delle umane azioni , ed il principio unico di ogni giustizia.

Da qui è pertanto, che passando sotto silenzio i varj principj che vengono su questo punto stabiliti, ci pare di poter sostenere, che per norma costante ed immutabile, da cui la retta ragione deduce le sue conseguenze, si debba ammettere quel detto: *Naturalis ordo servandus est*; cioè, come saggiamente lo illustra Gio. Francesco Finetti nell' aurea sua opera *de Principiis Jur. Natur. et Gent. lib. 7, cap. 6*, che tutti gli affetti dell'animo, e tutte le azioni devono tendere a far sì, che l'ordine da Dio stabilito alla natura abbia ad essere inviolabilmente conservato. Infatti ammesso questo principio la ragione ne deduce, che la pietà, la giustizia, la temperanza, la moderazione e tutte le altre virtù concorrono a mantenere l'ordine da Dio voluto, e che queste per conseguenza devono seguirsi dagli uomini e praticarsi, e che pel contrario opponendosi a quest'ordine, non devono se non fuggirsi ed odiarsi. Questo principio è anche conforme a quanto c'insegnano i santi Agostino e Tommaso. Abbiain detto che dovendo ricercare questo principio fuori di noi, non può esser desso se non la volontà di Dio. Ora dice san Tommaso, che la legge di natura non è che una partecipazione della legge eterna: *participatio legis aeternae*, e dice sant' Agostino, che la legge eterna è la stessa volontà di Dio, la quale comanda, che si conservi l'ordine naturale, e vieta il turbarlo: *voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. Chi dunque non deve riporre il principio del Gius di natura nella proposizione: *Naturalis ordo servandus est*?

Vi sono non pochi, che fanno consistere questo principio nell'amore, siccome l'amore è quello, per cui l'uomo pensa ed agisce. Ma siccome l'amore non è nè giusto nè santo, se non quando è ordinato; così egli può essere principio del gius di natura, ma deve dipendere da altro principio, dal quale si conosca s'è ordinato, o s'è inordinato. Quindi è che dell'amore appunto scrive Sant' Agostino lib. 1. de Doctrin. Christ. cap. 27. *Ille juste, et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem, qui ordinatam dilectionem habet,*



*ne aut diligit quod non est diligendum, aut non diligit, quod est diligendum, aut amplius diligit, quod minus est diligendum, aut aequè diligit quod minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius, quod aequè diligendum est.* Che se l'amore è ordinato allora, ch'è secondo il principio di conservar l'ordine naturale, ne segue per legittima conseguenza, che la norma per cui la ragione conosce i precetti di natura non può essere l'amore, ma bensì la conservazione dell'ordine naturale: *Naturalis ordo servandus est.*

## C A S O II.

\* Filippo insegna, che il Gius naturale è soggetto a variazioni, come in pratica si scorge in alcuni precetti da tutti conosciuti, che proibiscono, v. g. l'uccidere, il rubare ec. Cercasi 1. Se la dottrina di Filippo sia vera. 2. A quante classi si riducano i doveri, che nascono dal Gius di natura?

Al 1. La dottrina di Filippo non può assolutamente esser vera. Come mai può esser soggetto a mutazioni il gius di natura? S'egli deriva da Dio, ne viene, ch'ammettendolo mutabile, va ad essere mutabile lo stesso divino suo autore, e s'è la stessa di lui volontà santissima e sapientissima, ne segue, ch'avendo comandato ciò ch'è buono e giusto nei precetti della natura, è impossibile ch'ordini il pessimo e l'ingiusto, come avvenire dovrebbe ammettendo per mutabile questo gius. Questo gius adunque non può cangiarsi per parte del suo autore, ed egualmente non può cangiarsi per parte dell'uomo. Per dare all'uomo norme diverse, convien, che muti natura, poichè essendo i precetti di natura conformi alla natura, egli è chiaro, che precetti diversi non sarebbero se non incongrui, ed opposti al suo bene, ed alla sua felicità. Inoltre una sola essendo la retta ragione, per cui l'uomo conosce questi precetti, non può questa sotto un diverso aspetto rappresentarli, ed essendo dessi la stessa verità ne segue pure che per mutarsi convien, che si cangino nella falsità. Falsa è dunque del tutto la dottrina di Filippo, e per convincerlo di vantaggio basta, che legga ciò, che scrive Tullio Cicerone nel suo libro

3. *de Repub.*, le cui parole chiamate da Lattanzio *Inst. Dio. Lib. IV. cap. 8*, quasi divine, crediamo opportuno di riferire. *Est quidem vera lex, dic' egli, recta Ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hoc aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quærendus explanator, aut interpret ejus alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes, et omni tempore, una lex et sempiterna, et immutabilis continebit. Unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus. Ille legis hujus inventor, disceptor, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis adspersabitur. Hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia, quae putantur, effugerit.*

Ma dirà forse Filippo, che vi sono alcuni precetti del gius di natura, i quali sembrano soggetti a mutazione. Abbiamo per esempio il precetto di non ammazzare, eppure allorchè si tratta di difendere la propria vita e che non ci resta altro mezzo fuorchè l'uccisione dell'aggressore, non è proibito di ucciderlo. Parimenti è proibito il furto, ma trovandosi in estrema necessità il furto è lecito. Dunque il gius di natura è mutabile. Eppure l'argomento di Filippo punto non prova il suo asserto. Imperciocchè non si cangia il gius, ma la materia, non la forma della legge, ma l'obbietto. Posti i due esempi sovraaccennati, non è egli vero, che sempre ha luogo il principio *Naturalis ordo servandus est*? Quando posso salvarmi senz'uccidere, quando posso sostenermi senza rubare, mi è proibito e l'uccidere, ed il rubare; ma qualora perdo la vita se non uccido, e se non rubo, io sono tenuto per conservare l'ordine di natura, ch' incomincia da me stesso, e ad uccidere, ed a rubare. Il principio e la legge sono dunque immutabili, e si cangia la materia e l'obbietto, e secondo la materia e l'obbietto anche il gius detta le sue norme. Falso è dunque, ripeto l'insegnamento di Filippo.

Al. 2. I doveri, che nascono dal Gius di natura,

vengono comunemente divisi in tre classi. Nella prima si ripongono quei che riguardano Iddio, nella seconda quei che riguardano noi stessi, e nella terza quei che riguardano gli altri uomini. I doveri nostri verso Iddio s'uniscono in richiamarci ad amarlo con divozione, e con obbedienza, vale a dire a riconoscerlo come il solo essere perfettissimo, supremo nostro creatore e benefattore, e quindi ad adorarlo con ossequio interno ed esterno. I doveri verso noi stessi ci obbligano alla conservazione di noi medesimi, e ad attendere alla vera felicità. Quei finalmente che il prossimo riguardano, ci conducono ad amare gli uomini con quell'amore medesimo, con che amiamo noi stessi, e perciò a far loro quel bene, che desidereremmo, che a noi venisse fatto, ed a togliere loro quel male, che da noi medesimi vorremmo tolto. Quindi questi stessi doveri vengono anche divisi in altre tre classi, cioè altri vengono chiamati *perfetti* od assoluti, altri *ipotesetici* ossia condizionati, ed altri *imperfetti* o non assoluti. I primi diconsi doveri di giustizia, gli ultimi di beneficenza, ed i secondi, ora sono di giustizia, ed ora di beneficenza secondo l'oggetto sotto cui si presentano. I doveri di giustizia obbligano sempre nè ammettono eccezione, come sono l'adorar Iddio con culto interno ed esterno, conservare se stesso, soccorrere il prossimo nell'estrema necessità. Gl'ipotesetici obbligano secondo l'aspetto sotto cui ci si presenta il loro oggetto, v. g. non si possono omettere certi contrasegni del divino culto non ordinati da alcun precetto se ne derivi un grave scandalo nel prossimo, come Daniele non tralasciò di rivolgere le sue preghiere in certe ore verso Gerusalemme, sebbene il Re lo avesse proibito: si deve rubare al prossimo ove si tratti di conservare la vita ec. I doveri in fine imperfetti ossia di umanità e di beneficenza sono quei, che non possiamo omettere senza opporci ai naturali sentimenti di compassione, ed a cui siamo tenuti tutte le volte che in poter nostro sia adempierli, come sono il dispensare ai bisognosi ciò che ci sopravanza, convertire in vantaggio del prossimo quelle cose, che presso noi sono per perire, sovvenire ai nostri simili col consiglio, colla protezione, cogli ajuti ec.

## GIUS DELLE GENTI.

~~~~~

## CASO UNICO.

\* **T**rifone essendo passato dalla sua patria ad abitare in una diversa città, crede di non doversi adattare alle leggi ed alle consuetudini, che han vigore in essa. Cercasi 1. Cosa sia il Gius delle Genti. 2. Se Trifone sia tenuto ad obbedire alle leggi della città, ove abita?

Al 1. Il gius delle genti secondo il Diritto Romano può definirsi col Selvaggio *Instit. Canon. lib. 1. tit. 1. num. 11.* lo stesso gius naturale applicato alla vita sociale dell'uomo, ed ai negozj tanto pubblici, che privati delle società, e delle genti costumate tra sè unite col legame di un amore ordinato: *Jus naturæ vitæ hominis sociali, et negotiis tam publicis quam privatis societatum, integrarumque gentium ordinati amoris vinculo conjunctarum adplicatum.* Infatti nelle Istituzioni di Giustino *lib. 1. tit. 2. §. 1.* si legge, che questo è quel gius, che la ragione stessa ha stabilito fra gli uomini, e che viene egualmente osservato da tutte le genti: *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peræque custoditur, vocaturque Jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utantur.* Si dice pertanto 1. *Jus naturæ* perchè questo gius non deve desumersi da quegli istituti, che si stabiliscono i popoli, ma da quello che detta la ragione naturale, ossia dalla conoscenza dell'onesto, e del turpe, del giusto, e dell'ingiusto, ch'è insita nell'animo degli uomini, nel che il gius delle genti si distingue dal gius umano, ed è lo stesso, che il gius di natura. Si dice 2. *vitæ hominis sociali et negotiis* per distinguerlo dal semplice gius di natura, il quale serve a dirigere l'uomo con se stesso, e questo a dirigerlo nella società, ed intorno a quelle cose, che ha comuni cogli altri tanto pubbliche come private. Si dice 3. *integrarum gentium* per dinotare, che a stabilire, che un precetto sia del gius delle genti, non è

necessario di osservarlo in pratica presso tutti i popoli, ma basta, che convengano nello stesso principio le genti più colte; poichè, come riflette assai bene Aristotele 1. *polit.* 5. la natura in queste fa sentire le sue voci, e non in quelle persone, che soffocano i suoi dettami colla depravazion dei costumi. Si dice finalmente *ordinati amoris vinculo conjunctarum*, perchè l'amore è quello ch' unisce i popoli, e non v' ha amore dove esso non è ordinato secondo il principio del gius di natura, e dove l'amore non è ordinato ivi per conseguenza non v' ha unione, ma bensì la corruzion de' costumi. Vi sono poi di quelli, che il gius delle genti distinguono in pubblico ed in privato, ed attribuiscono al primo questo nome di *Gius delle genti*, e non al secondo contro ciò che abbiamo nei *Digesti de just. et jur.* §. 2. *in fin.* Ritenendo anche questa distinzione diremo piuttosto, che il Gius delle genti pubblico comprende quegli uffizj che riguardano le nazioni diverse fra di loro, come sono l'uso d'imbasciate, delle negoziazioni, dei trattati di pace, e di tutti i modi co' quali i principi ed i sudditi mantengono il commercio, e le altre corrispondenze coi loro vicini; e che il privato contiene quelle regole, con cui si dirigono i sudditi fra di loro, tra le quali entrano quelle che riguardano i contratti, le vendite, i fitti, le società, il deposito ec. che sono in uso presso tutte le nazioni.

Al 2. Per rispondere a questo quesito premetteremo, che gli uomini si unirono in società dietro i dettami della ragione, che loro consigliò quest'unione per aversi ad esser reciprocamente o di ajuto o di difesa. In ogni società devono esservi delle norme, secondo le quali ogni membro è obbligato a vivere ed a prestar la sua opera; ed è quindi, che in ogni società è necessario, che vi sia chi presiede, e chi come suddito obbedisca. Così egregiamente Apulejo *de hab. dot.* Plat. II. dicendo: *Civitatem esse conjunctionem inter se hominum plurimorum, in quibus sint regentes alii, alii deteriores conjuncti inter se concordia, atque inde sibi opem, atque auxilium deferentes, iisdem legibus, rectis tamen, officia sua temperantes.* Nessuno pertanto può essere membro di una società senz'obbligarsi ad osservare le leggi di essa, e subito che ricerca d'entrarvi, e viene ammesso, egli pre-

sta il suo assenso a quanto la società ha adottato. Quest'assenso può essere o espresso, o tacito, o presunto. È espresso quando con significazioni esterne si obbliga la persona di osservare certi patti, o leggi, come fecero i primi, che s'unirono e fabbricarono le città; è tacito quando taluno entra volontariamente nella società, poichè tacitamente in quest'ipotesi si obbliga di obbedire alle leggi e ad adempiere il dovere di membro della stessa società; è presunto, allorchè essendo la persona incapace di prestare in qualunque modo il suo assenso si presume, che vivendo nella società, non voglia altrimenti se non quello ch'è ad essa di vantaggio; come sono i figli minorenni, dei quali si presume, che non vogliano pel loro bene separarsi dai loro parenti, che procurano il loro interesse sì in riguardo alla loro conservazione, come in riguardo alla loro educazione. Chi pertanto arrivato alla età non più soggetta al patrio potere, resta nella città in cui si trova od entra in altra città lasciata a patria, tacitamente assente a quanto da' cittadini od abitanti del luogo è stato adottato, e si obbliga insieme di sostenere i pesi, ed adempierne le obbligazioni. Ora venendo al quesito proposto, chi mai potrà dispensare Trifone dall'osservanza di quelle leggi, che sono state fissate e stabilite nella città, in cui spontaneamente traslatò il suo domicilio? Tacitamente non vi prestò il suo assenso? Pecca dunque Trifone tutte le volte, che di obbedire trascura alle leggi, ed ai patti, che sono stati stabiliti pel vantaggio delle genti, che in essa città traggono la loro vita, poichè volendo essere membro di quella società, si è volontariamente obbligato a stare a tutte quelle leggi, che pel proprio vantaggio ha creduto quel popolo di stabilirsi.

## GIUS DIVINO POSITIVO.

## C A S O U N I C O.

\* **A**ldo parroco istruendo il suo popolo intorno ai ceri, ed ai lumi, che si adoprano nei sacri riti, insegnò, che sono di precetto divino. Cercasi 1. Quale si dica Gius divino positivo, dell'antico Testamento, e quale specie di precetti comprenda. 2. Se questo gius obblighi i Cristiani. 3. Se gl' insegnamenti di Aldo sieno giusti e veri?

Al 1. L' Heineccio nei suoi Elementi di Gius Civile secondo le Istituzioni di Giustiniano lib. 2. tit. 2. §. 42. così definisce il Gius positivo: *Quod per sacras litteras promulgatum ex recta ratione sola non innotescit, vel humano generi commune, vel genti Judaicae proprium est*; e soggiunge; *hinc in universale, et particulare distingui solet*. Egli è dunque quel Gius, che l'uomo non conosce per la sola retta ragione, ma che fu promulgato per mezzo delle sacre Scritture. Questo gius od è comune a tutti gli uomini, ed in questa parte è universale; od è proprio della sola nazione degli Ebrei, e da questo canto è particolare. Tre specie pertanto di precetti comprende questo gius; altri, che diconsi giudiziali, altri ceremoniali, ed altri morali. Ciò è chiaro da quel testo del Deuteronomio cap. 31. ove disse Dio; *Loquar tibi omnia mandata mea, et Caeremonias, et Judicia*.

I precetti giudiziali riguardavano il civile governo degli Ebrei, poichè Iddio gli avea per se stesso segregati secondo ciò che leggiamo nell'Esodo 18. 5. *Eritis mihi in peculium de cunctis populis, et vos eritis mihi in regnum*, ed egli medesimo li reggeva, ond'è che il loro governo viene da non pochi scrittori chiamato Teocratico, ossia governo di Dio. Infatti quando Samuello si lagnò col Signore, perchè gli Ebrei non volean più essere retti da' Giudici, ma volevano un Re, ebbe da lui in risposta, com'abbiamo nel libro I. de' Re cap. 8. v. 7. *Non te abjecerunt sed me, ne regnem super eos*.

I precetti cerimoniali stabilivano i sacri riti spettanti al culto, ed ai sacrificj, in tal modo però, ch' adornavano il Redentore futuro, ond'è, che l'Apostolo Paolo scrisse agli Ebrei cap. 10. v. 1. *Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum, per singulos annos eisdem ipsis hostiis, quae offerunt indesinenter, numquam potest accedentes perfectos facere.*

Finalmente i precetti morali sono gli stessi precetti del gius di natura, i quali perchè soffocati dagli Ebrei nell'intimo del loro cuore colla depravazione dei loro costumi, furono da Dio solennemente promulgati sul Sinai e dati agli Ebrei stessi col mezzo di Mosè incisi sopra due tavole di pietra. Nella prima tavola v'erano i tre primi, che riguardano Iddio, e nella seconda gli altri sette, che sono riferibili agli uomini.

Da tuttociò è facile di raccogliere quale Gius divino positivo dir si debba universale, e quale particolare. I precetti morali, come precetti di natura, riguardano tutto il genere umano, e questo è il gius universale, ed il particolare poi comprende le altre due classi di precetti, cioè i giudiziali, e cerimoniali.

Al 2. I precetti dati da Dio nell'antico Testamento non obbligano punto i Cristiani. Ciò si raccoglie da quel detto dell'Apostolo ai Galati 3. *Lex enim Paedagogus noster fuit in Christo.* E lo stesso Apostolo scrivendo agli Ebrei cap. 10. apertamente ci disse, che Gesù Cristo abrogò l'antico sacerdozio, per istabilire il nuovo: *Qui aufert primum, ut sequens statuatur.* I cerimoniali precetti cessarono adunque colla cessazione dell'antico Sacerdozio, e cessarono parimenti i giudiziali, poichè la Chiesa non essendo più per essere composta di una sola nazione, com'era quella degli Ebrei, ma dovendo abbracciare tutte le nazioni, non potea avere un solo codice di leggi civili, onde reggersi, ma avea mestieri di tanti codici quante sono tutte le nazioni, essendochè come egregiamente riflette il Selvaggio Instit. Canon. lib. 1. tit. 1. num. 23. *Quisque populus peculiare habet mores, et disciplinam, ac proinde peculiare habere debet civiles leges, et judiciorum formulas.* Che se poi vogliamo soggiungere qualche cosa intorno i precetti morali, dobbiam dire, ch'essendo questi, come



abbiamo accennato gli stessi precetti del gius di natura, i quali sono immutabili, obbligano i Cristiani non già come sono scritti nell'antico Testamento, ma in quanto sono precetti di natura. Quindi è, che di questi precetti disse G. C. *Matth. 5. 17. Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere sed adimplere... Jota unum aut unus apex non praeteribit a lege.* Ed il Catechismo Romano pag. 3. cap. 1. n. 3. insegna: *Certissimum est non propterea his praeceptis parendum esse, quod per Moysen data sint, sed quod omnium animis ingenita, et per Christum Dominum explicata sunt et confirmata.*

Nè si dica, che gli Apostoli stessi nel secondo Concilio decretarono, che dovessero i primi fedeli astenersi dalle carni immolate agl'idoli, dal sangue, e dal soffocato, com'era prescritto nella legge di Mosè, e che quindi si dee ritenere, che i precetti antichi obblighino in qualche parte anche i Cristiani. Imperciocchè per tre motivi ciò fecero gli Apostoli in quella circostanza, vale a dire, 1. pel rispetto dovuto all'antica Chiesa; 2. affinchè gli Ebrei convertiti alla fede di G. C. non credessero di passare ad una legge del tutto diversa; 3. per allontanare il pericolo dell'idolatria collo scandalo de'pussilli. Non è dunque da dirsi, che gli Apostoli abbiano inteso, che siano in ogni tempo tenuti i Cristiani all'osservanza delle leggi mosaiche. Anche S. Paolo infatti circoncise Timoteo, e si deve perciò inferire, ch'è necessaria la circoncisione? Anzi è concorde l'opinione dei Teologi, che non solo non obbligano i precetti giudiziali e cerimoniali, ma che i cerimoniali sono anche mortiferi. Essendo simboli di G. C. venturo, egli è evidente, che praticandoli o tenendoli necessarij si viene a negare la venuta del Redentore. Quanti eretici non vi furono condannati dalla Chiesa, perchè ammettevano obbligatoria la legge di Mosè? G. C. ordinò ai suoi Apostoli, che predicassero la sua dottrina in tutto il mondo, egli volle che fossero scritti i suoi detti ed i suoi fatti nei quattro Evangelii, e che i suoi precetti fossero parimenti scritti negli altri sacri libri, che cogli Evangelii compongono il nuovo Testamento, egli stabilì la sua Chiesa per depositaria, custode, e maestra delle sue tradizioni:

ecco le fonti del gius positivo divino, cui sono tenuti i Cristiani discepoli di lui, e della legge sostituita a quella che dicesi di Mosè.

Al 3. Non si può negare, che parecchie leggi ceremoniali dell'antico Testamento non si veggano praticate nella Chiesa, come pure tra le leggi Romane si veggono comprese alcune giudiziali, il che vien notato da Pietro Pitteo nell'aureo suo libro: *Collatio legum Mosaicarum cum Romanis*. Fra quelle che si riscontrano nella Chiesa il Zallvein *Principior. Jus Eccles.* tom. 1, pag. 138. e l'Autore del libro *Principior. Jur. Publ. Eccl. Justin. Febron. cap. 1. §. 13.* annovera le ferie, le solennità, le dedicazioni di Tempj, l'erezione e consecrazione degli Altari, le vesti sacre, l'incenso, il canto dei salmi, le lampadi, l'acqua benedetta, le benedizioni, le unzioni, l'oblazioni delle decime, e delle primizie. Ma queste discipline cadono sotto precetto divino, come quelle che si leggono comandate nei sacri libri della vecchia alleanza? No certamente, e quindi egregiamente risponde il citato Zallvein: *Leges istae non habent vim obligandi vi institutionis divinae, quae cessavit, sed vi auctoritatis Ecclesiae eas libere adoptantis*. La legge antica ha cessato, e se alla Chiesa piacque di adotarle, non portano un' obbligazione maggiore di quella che la Chiesa ha voluto attribuirle.

Ciò posto, rispondo con distinzione al quesito. Se Aldo insegnò, che i cerei ed i lumi si adoprano nei sacri riti per divino precetto, perchè questi trovansi comandati nell'antico Testamento, egli ha errato, e quindi il di lui insegnamento è falso, come manifestamente si scorge da quanto abbiain detto. Se poi Aldo spiegando il precetto della Chiesa di usar i lumi nei sacri riti ha soggiunto, che questi erauo ordinati da Dio agli Ebrei, e col precetto divino ha voluto dimostrare quanto ragionevoli sianò le disposizioni della Chiesa, egli non solo non ha errato, ma anzi ha spiegato quella dottrina nel modo, che dev' esser esposta dal Parroco. I precetti del gius giudaico, dice assai bene monsig. Liruti *Appar. ad Jurisprud. lib. 1. diss. 2, §. 1, num. 7.* possono addursi in esempio sì per conciliare il rispetto ben dovuto alle istituzioni della Chiesa Cristiana, sì per accrescere le

prove di qualch' opinione, allorchè non è concorde il sentimento degli Autori. Quantunque abbian cessato quelle leggi, nullameno sono sempre leggi di quel Legislatore, ch'è la fonte ed il donatore di ogni sapienza e prudenza. Quindi anche il *Fleury Instit. Jur. Eccl. p. 2, c. 11, num. 4.* esposta la dottrina di san Tommaso intorno alle decime dice, che i fedeli sono tenuti a pagarle per costituzione umana appoggiato all'esempio della legge divina positiva. *Par la constitution humaine fondée sur l'exemple de la loi divine positive*, il che è lo stesso come se avesse detto, che il gius della Chiesa viene molto ben sostenuto dall'esempio del gius giudaico.

## GIUS CIVILE.

~~~~~

### C A S O I.

\* **O**norio sentendo spessissime volte nominarsi dagli avvocati, ed anche dai canonisti il Gius comune vorrebbe essere istruito di esso, e quindi ricerca, 1. Cosa sia il Gius civile. 2. Quali siano le leggi delle quali è composto il Gius che si dice comune. 3. Quali i libri nei quali è raccolto. 4. Quale sia la maniera di citarlo. Che si deve rispondere per soddisfare alle ricerche di Onorio?

Al 1. Se attendiamo la definizione, che del gius civile ci dà la legge 9. de' *Digesti de justit. et jur.* egli è quel gius, *quod quisque populus sibi constituit, et cujusque civitatis est proprium*; ma questa definizione non abbraccia se non le leggi, che si stabiliscono le città, o per dir meglio ciascuna popolazione, ed esclude quelle che nel governo monarchico vengono promulgate dal supremo imperante. Mi piace quindi più assai la definizione, che dietro la dottrina di san Tommaso ci dà il Patuzzi *Theol. Moral. Tract. 1. de Legib. cap. 3, num. 1.* e che poscia illustra colle parole stesse del lodato santo Dottore. Lo definisce adunque così: *Dispositio sive ordinatio particularis inventa per rationem humanam, ex principiis generalibus legis naturalis, ad bonum commune temporale, ab eo, qui curam Communitatis habet*

*promulgata.* San Tommaso poi 2. 2. q. 91, a. 3. così soggiunge: *Lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae, et speculativae. Utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit. Secundum hoc ergo dicendum est, quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producantur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventas; ita etiam et praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, et indemonstrabilibus necesse est, quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae, particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur leges humanae, observatis aliis conditionibus, quae pertinent ad rationem legis. Unde Tullius dicit in sua Rethorica, quod initium juris est a natura profectum. Deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt: postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et Religio sanxit.* Se però astrusa di troppo sembrasse ad Onorio la dottrina dell' Angelico, si può soggiungere a spiegazione maggiore della data definizione, che il Gius Civile si dice una particolare disposizione, perchè non obbliga se non dov'è emanato; ritrovata col mezzo dell'umana ragione dai principj generali della legge naturale, perchè il gius civile dev' aver per base la legge di natura, e non è ch'è una spiegazione di questa legge accomodata alla nazione ed al popolo; *pel bene comune temporale*, perchè tale è il fine del Gius civile di condurre il popolo alla temporale comune utilità; *promulgata da quello che ha cura della Comunità*, perchè non può essere legislatore chi non ha sudditi. In questa definizione adunque si nota e la natura del Gius, e la fonte da cui scaturisce, ed il fine cui tende, e l'autorità da cui parte.

Al 2. Per rispondere a questo quesito è necessario di premettere quale si dica *Gius comune*. Con questo nome pertanto noi intendiamo il Gius dei Romani. Per due ragioni poi gli vien attribuito questo nome: 1. perchè al dir dell' Heineccio *Elem. Jur. lib. 1, tit. 22, §. 43.* siccome colla voce *Urbs* città, senz'altro aggiunto inten-

diamo Roma, così col solo termine *Gius* conosciamo quello che i Romani fecero per la loro nazione; 2. perchè avendo i Romani dilatato il loro impero, ed assoggettate ad esso moltissime genti, comunicarono alle città e popolazioni, che si fecero soggette le loro leggi, ed a poco a poco invalsero così, che il loro gius, come nota il Selvaggio *Inst. Jur. Can. lib. 1. tit. 1. num. 31.* fu denominato *Gius dell'orbe Romano*, poi solamente *Gius civile* ed anche *Gius comune*.

Questo gius pertanto è composto di leggi, di plebisciti, di celebrazioni del Senato dette *Senatus consulta*, dei decreti denominati *placita* dei principi, degli editti dei magistrati, e delle risposte degli uomini chiamati prudenti.

La *Legge* è quella, che a tutto il popolo proposta da uno de' magistrati senatorj, v. g. dal console, dal dittatore, dal tribuno della milizia ec. veniva dai voti del popolo stesso nei comizj raccolto approvata e stabilita. Il *Plebiscito* è una specie di legge, che proposta alla plebe, dal magistrato plebejo, era da essa abbracciata e presa. Ai *Plebisciti* non volevano da prima essere obbligati i patrizj, ma dopo varj contrasti dovettero adattarsi per la legge Orazia, non che per la *Pubbia*, e per la *Ortenzia*. Anzi ne venne da ciò, che non furono più chiamati *Plebisciti*, ma furono detti *Leggi*, come per appunto sono plebisciti le leggi *Aquilia*, *Falcidia*, *Voconia*, *Cintia* ec. Le *deliberazioni del Senato* erano da prima decreti relativi a quelle cose che ad esso spettavano, v. g. la cura dell'erario, le legazioni, l'amministrazione delle provincie; i trionfi, i comizj, le ferie ec., nè aveano vigor di legge, se non erano stati approvati dal popolo, ma dacchè Tiberio fé, che i comizj non più si tenessero in campo Marzo, ma nella curia ne venne, che i decreti del Senato cominciarono a poco a poco ad avere la forza di gius, arrogandosi il Senato il diritto di rappresentare il popolo. Quindi è che queste deliberazioni vengono dette da Giustiniano *Inst. tit. 1, §. 5. Jus a senatu loco populi ad orationem principis, vel consulis relationem constitutum*. I decreti o *placiti* dei principi sono le costituzioni emanate dai principi, le quali o sono generali, o speciali. Quelle riguar-

dano tutti i sudditi, queste alcuni in particolare. Le costituzioni de' principi si appellano anche *Rescritti*, *Decreti*, *Editti*. Sono *rescritti* quando vengono emanati dietro le suppliche de' sudditi, e diconsi annotazioni o sub-annotazioni se i petenti sono persone private particolari; diconsi epistole, se le domande partono da magistrature; e diconsi sauzioni pragmatiche, se partono dietro le ricerche delle popolazioni. Sono *decreti* quei; che rilascia il principe quando pronuncia sentenza intorno ad una causa vertente tra due parti da lui conosciuta, od annulla gli atti ec. Sono *editti* finalmente quei, co' quali stabilisce una legge nuova e perenne. Le costituzioni speciali poi si appellano privilegi ossia certe leggi private colle quali solleva alcuno da qualche peso, oppure accorda delle grazie, o assoggetta il delinquente ad una pena maggiore di quella ch'è stabilita dalla legge. Gli *editti* dei magistrati sono certe discipline, che venivano ordinate dai pretori, dai consoli, ec. intorno al modo ed alla forma di applicare la legge nelle cose, ch'appartenevano alla loro giurisdizione. Giustiniano *Nov. 25. et 26. cap. 1, §. 1.* appella i magistrati col nome di legislatori, ma quantunque non fossero tali, tuttavia com'abbiamo nella *L. 7, §. 1. ff. de just. et jur. s' arrogavano il diritto adjuvandi jus, supplendi, corrigendi* per la pubblica utilità. Le *risposte in fine de' prudenti* sono le sentenze, che davano quei, cui era permesso di rispondere intorno al tempo delle leggi. Una volta questa facoltà era propria di ogni studioso, ma Augusto la restrinse ad un certo genere di persone, ed obbligò i giudici a pronunciare secondo il loro parere. Queste sono dunque tutte le leggi, delle quali è composto il gius che dicesi comune; ed ora resta a dire quali siano i libri, ne' quali queste leggi sono raccolte.

Al 3. I libri ne' quali queste leggi sono raccolte, chiamansi complessivamente *Corpo di gius civile*, e sono le *Pandette*, ossia *Digesti*, le *Istituzioni*, il *Codice* così detto *repetitae praelectionis*, e le *Novelle*. Giustiniano imperatore dopo di aver dilatato coll'armi i confini del suo impero, formò il disegno di far una collezione di tutte le leggi, onde poter poi pacificamente governare i suoi popoli. Prima di lui si erano fatte delle

altre collezioni, e ai di lui tempi v'erano i codici Gregoriano, Ermogeniano, e Teodosiano, ma erano tutti difettosi poichè mancavano di molte leggi. Egli dunque commise a dieci persone la compilazione di un codice, ma queste adempierono tanto negligenemente il loro dovere ch'appena uscì il codice, che fu subito da Giustiniano medesimo riprovato. Diede quindi la cura della compilazione a Triboniano ed a sedici di lui socj, i quali nel corso di un triennio raccolsero in cinquanta libri tutte le leggi antiche; e denominarono la loro opera *Digesti* o *Pandette* quasi che in essi fossero disposte e digerite con ordine facilissimo tutte le leggi, ma per verità il metodo da essi adottato è molto incomodo, e l'ordine non può essere più confuso, come osserva l'Heineccio, il Wissembachio, ed altri giuristi. Inoltre per opera dello stesso Triboniano, di Teofilo, di Doroteo volle, che uscissero le Istituzioni, e sono queste come un compendio del gius diviso in quattro libri, composto a bella posta pei giovani che vogliono applicarsi allo studio della scienza legale. Nè qui Giustiniano fu contento, ma avendo osservato che il primo codice in molte cose era discorde colle Pandette, ordinò a dieci persone che lo correggessero, ed uscì allora il codice chiamato *repetitae praelectionis*. Finalmente siccome Giustiniano era amante di correggere il gius fin allora emanato, così pubblicò varie altre costituzioni colle quali ed abrogò molte leggi e ne creò di nuove. Queste costituzioni si denominano *Novelle*, che sono state poscia raccolte, e ad esse ve ne furono unite delle altre dell'imperatore Tiberio come sono la 161, 163, 164. e dell'imperator Giustino del quale sono le 117, 140, 144, 148, 149.

Resta però qui ad aggiungersi, che nel foro, e dove ha vigore di legge il Gius comune, siccome una legge posteriore abroga o deroga all'antecedente, così le Novelle sono da preferirsi a tutti gli altri libri, essendo state le ultime pubblicate, e dopo di esse il Codice, il quale perciò deroga od abroga le Istituzioni e le Pandette, e tra le Pandette, e le Istituzioni non v'ha differenza di autorità, perchè nel medesimo tempo furono pubblicate. A chi piacesse per altro di avere un'idea più diffusa di quanto abbiamo esposto, potrebbe facilmente e

senza perdita di tempo acquistarla, leggendo l'Heineccio nel proemio della sua opera *Antiquitat. Romanar. Jurisprudent. illustrant. syntagma*, oppure dell'altra *Elementa Juris Civil. secund. ordin. institution.*

Al §. I libri finalmente del gius comune si citano per lo più nella seguente maniera. Siccome i Digesti o Pandette sono la parte principale, così alle volte si allega la parola, da cui comincia la legge, che si cita, ed il titolo nel quale si trova senza far menzione del libro, v. g. *L. libertas de statu hominis*, oppure si annuncia anche il libro cioè i Digesti, ma si annuncia con due f. per esempio *L. libertas ff. de statu hominis*. In pari modo si cita il codice, ma vi si aggiunge C. e si può omettere la parola da cui principia la legge, ovvero il titolo, v. g. *L. Si quis actor C. de piis petitionibus*, ovvero *C. de piis petitionibus*, oppure *Si quis actor C.* Allorchè si trova il paragrafo §. non citata la legge, vuol dire, che la materia si trova nelle Istituzioni, le quali per cagion di esempio si citano così §. *jus autem civile. De jure naturali Gent. et Civ.* od anche §. 1. *Instit. de jure naturali*. Le novelle infine possono citarsi in due maniere, cioè allegando le prime parole del capo, ed il numero della Novella, oppure aggiungendo il numero del libro detto Collazione, in cui la Novella si trova, v. g. *Cap. ex his autem Nov. 118.* ovvero *Cap. ex his autem Nov. 118. Collat. 9.*

Alle volte si legge, v. g. *Cap. ex his autem §. Si autem plurimi. In authentica de haeredibus ab intestato venient.* Ora qual libro si cita? Dalle Novelle sovraccennate, e da alcune costituzioni degli imperatori Federici furono fatti certi compendj per opera, come credesi, d'Irnerio (*Struvius hist. jur. p. 328.*) e d'altri ristauratori della giurisprudenza, e queste furono aggiunte al Codice, cui derogano in qualche parte, sicchè la maniera sopraindicata di citare indica, che quella materia si legge nel Codice, e precisamente nelle Autentiche.



## CASO II.

\* Eucherio pretende, che il Gius comune debba dovunque osservarsi senza eccezione di luogo, ed a preferenza di qualunque altro gius, come quello, che secondo lui contiene leggi così eque e giuste, che meritano di essere assolutamente osservate. Cercasi 1. Che differenza passi tra legge e precetto. 2. Quale debba essere il fine ed i caratteri o le qualità della legge civile. 3. Se debba dirsi nociva una legge quando è utile al comun bene, ma nuoce a parecchi de' cittadini. 4. Se possa chiunque giudicare se la legge è giusta. 5. Finalmente quali leggi civili abbiano vigore in queste provincie?

Al 1. Il nome Legge secondo alcuni deriva dal verbo latino *Lego*, perchè, come dice Cicerone, 1. *de Legib.* veniva letta ed approvata per consenso di molti, come appunto si faceva nei Comizj romani; del che abbiamo fatto cenno nel caso precedente. Secondo altri poi viene dal verbo *Ligo* in quanto che stringe ed obbliga quei, cui riguarda, a fedelmente adempierla per non incorrere nelle pene, che minacciate sono ai trasgressori. In questo senso viene intesa anche dal Selvaggio *Instit. Can. lib. 1. tit. 2. num. 2.* dove scrive: *Legis nomen, quod vim civilem, et violentam corporis coercionem continet.* Comunque però si voglia prendere la derivazione del nome legge, egli è certo, che tra la legge, ed il precetto v'ha una grande differenza. La legge infatti come nota l'Antoine *Tract. de Legib. sect. 1. quaest. 2.* non può essere emanata se non da una pubblica autorità ad un comune e pel bene comune de' sudditi, ed il precetto parte eziandio da persona privata ad altra privata, v. g. dal padrone al servo, e pel bene privato del padrone o del servo, ovvero di altra persona. La legge in secondo luogo è costante e perenne, nè cessa di obbligare se non viene dalla stessa pubblica autorità espressamente o tacitamente rievocata; ed il precetto cessa colla morte di quegli, che l'ha fatto.

Al 2. Il fine delle leggi civili è riposto nella tranquillità, e nel bene comune dei cittadini. Ciò consta da quel detto di Cicerone lib. 1. *de Legibus.* *Constat pro-*

*fecto ad salutem Civium, Civitatumque incolumitatem, vitamque omnium quietam, et beatam conditas esse leges.* E per verità qual altro fine, dice S. Tommaso 2. 2. q. 98. a. 1. può avere la legge, se essa null'altro fa, che regolare le azioni esterne per allontanare que'mali, che possono turbare la pace delle città? Ella non pretende di legare le menti degli uomini, e di prescrivere degli atti interni, ma riguarda gli esterui, che quei sono, i quali possono essere d'inquietudine e di disordine nel bene comune. Quindi è, che la legge non punisce i mali secondo l'intrinseca loro colpa, ma secondo il danno che recauo al pubblico, spettando a Dio solo il punire il delitto secondo l'offesa, che a lui reca. Così il Soto lib. 1. de just. q. 6. a. 2.

E venendo ai caratteri ossia alle qualità, che aver deve la legge, diciamo con sant' Isidoro lib. 5. Etymol. c. 3. riferito da S. Tommaso 2. 2. q. 95. a. 3. che queste qualità si riducono alle seguenti tre sole, cioè *si religioni congruat, si disciplinae conveniat, si saluti proficiat.* Lo stesso sant' Isidoro poi nel cap. 21. le spiega più diffusamente dicendo: *Erit lex honesta, justa, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem, patriae, loco, temporisque conveniens, necessaria, utilis, manifesta; ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* La legge dunque, conchiude l'Angelico, dev'essere proporzionata alla legge divina: *si religioni congruat*; proporzionata alla legge di natura, *si disciplinae conveniat*; proporzionata alla comune utilità: *si saluti proficiat.* Questa deduzione di S. Tommaso abbraccia egregiamente tuttociò che diffusamente dice S. Isidoro nel cap. 21. Imperciocchè quando la legge civile è conforme alla legge divina, ella è onesta; quando è conforme alla legge di natura, ella è giusta, e possibile secondo la natura e la consuetudine, nonchè conveniente alla patria, al luogo, ed al tempo; quando in fine è secondo la comune utilità, ella è necessaria e vantaggiosa, nè ammette alcun' ambiguità, ma è chiara per sè, nè vuole il privato, ma il comun bene. Questi sono dunque i caratteri ossia le qualità della legge.

Al 3. Da quanto abbiamo sopra esposto ne segue,

che la legge dev' essere soprattutto vantaggiosa al comune. I principi laici, e tutti quei che presiedono sono, giusta l'Apostolo *Rom. 13*. Ministri di Dio pel bene dei loro sudditi. Una legge nociva e dannosa non può da essi venire emanata. Non deve per altro appellarsi nociva quella legge, la quale è utile al complesso de' sudditi, ed è insieme dannosa ad alcuni, ed anche a molti. Affinchè la legge sia utile non si ricerca la utilità degl'individui, ma bensì della città, della provincia, dello stato ec. cui la legge stessa riguarda. Se la legge avesse a procurare la felicità di ciascuno dei sudditi, converrebbe stabilir quel principio dai Dottori di buon senso rigettato e sostenuto dai Probabilisti, ch'è necessario stabilir tante leggi, quante sono le azioni, ed i casi particolari, e quante sono le circostanze speciali di ciascuna famiglia, e dirò anche di ciascun individuo. La legge, dice l'Angelico, *q. 96. a. 1.* deve avere in mira il comun bene e non il particolare, perchè *unumquodque, quod est propter finem, necesse est, quod sit fini proportionatum*. Egli è quindi, che molti Teologi moderni insegnano col Soto *lib. 1. de just. q. 1. a. 2.* che il Principe di più Regni, quantunque possa stabilire delle leggi parziali per ciascun Regno, tuttavia può comandare una legge utile ad un Regno, e dannosa ad un altro, purchè serbi l'eguaglianza, e faccia sì, che considerate le particolari circostanze di tutti, ogni Regno sia eguale nei pesi, e nei vantaggi.

Al 4. Vi furono dei Teologi, che dietro il Tamarino *lib. 2. in Decal. c. 3.* ardirono d'insegnare, che possono i sudditi giudicare se la legge sia giusta, e dispensarsi dall'osservarla qualora pare ad essi ingiusta. Il La-Croix per questo lasciò scritte queste proposizioni: *Si dubium sit, an lex sit justa, non obligor illi parere, ut fuse probat Januarius etc. Nec sufficit esse justam opinabiliter, vel dubie: neque enim mea libertas cedere debet legi dubiae*. Ma quanto siano da riprovarsi tali dottrine, egli è facile conoscerlo da ciò, che i sudditi non devono essere giudici delle azioni dei Principi, che sono da Dio costituiti a reggerli, e che ammesse per un momento le dette dottrine, ne verrebbe, che nessuna legge, od almen poche sarebbero giuste, abbondando

ciascuno nel proprio sentimento, e ritenendo per giusto ciò solo, che ritorna nella sola propria utilità. Diciamo pertanto legge giusta quella ch'è conforme alla legge naturale, e sosteniamo col Patuzzi, *Th. Mor. tract. 1. de leg. cap. 4. conseq. 17.* che *non ad cujusque subditorum judicium pertinet de justitia, vel injustitia legis discernere, atque ex hoc capite a legis subjectione, et observantia semel eximere, nisi injustitia nimium evidens sit, et apud viros pios et prudentes communiter explorata. Quod si dubium sit de legis humanae justitia, servanda omnino est ex illa generali regula, praesumendum scilicet esse in eo casu de recta, et justa legislatoris voluntate, ac dispositione.*

Al 5. Fino al 1806. in queste nostre provincie avean vigore di legge gli statuti particolari di pressochè ogni città, ovvero lo statuto Veneto, ove non v'era statuto particolare. Il Gius Comune veniva citato, solo nei casi, in cui la legge non provvedeva, onde confermare, che l'opinione; od il giudizio era appoggiato ad argomenti, e fondato sulla ragion naturale. Col primo giorno di Maggio 1806. ebbe effetto il Codice del Regno Italiano, e questo regolò le azioni ed il foro fino al 1816. Col giorno primo del detto anno 1816. fu posto in attività il Codice Universale Austriaco, e questa è quella legge, cui dobbiamo attenerci. Siccome poi non v'ha legge, la quale abbia effetto retroattivo, così nelle evenienze fa d'uopo di esaminare a qual epoca appartenga l'azione, e quindi qual legge debba ad essa applicarsi. Se per cagion di esempio si tratta di un contratto stipulato prima del Maggio 1806. per conoscere se sia valido od invalido non si deve esaminare se siasi adempiuto a quanto prescrive il Codice Universale Austriaco nè il Codice del Regno d'Italia, ma bensì se sia conforme alle leggi del Veneto statuto, od a quelle dello statuto particolare del luogo, in cui il contratto fu fatto (1).

---

(1) Il corpo delle attuali nostre leggi è conoscitissimo.

## GIUS CANONICO.

## CASO I.

\* **C**ercasi 1. Cosa sia il Gius Canonico. 2. Quando abbia avuto principio. 3. Quale ne sia il fine, cui tende. 4. Quale sia la differenza, che passa tra il Gius canonico, ed il Gius civile?

Al 1. È molto difficile il dare un'idea generale, ma insieme concisa e giusta del Gius canonico per definirlo secondo le regole della buona logica. Si osserva, che non pochi dottissimi canonisti hanno omessa una tal definizione, ed è presumibile, che tal omissione sia figlia della difficoltà, che hanno trovato per esibirla adeguata. Il nostro Autore nelle poche cose, che dice su questa materia segue il Lancellotto, che nelle sue Istituzioni tit. 1. §. *Est igitur lo chiama un diritto, ch'ordina le azioni dei cittadini all'eterna beatitudine: Jus quod civium actiones ad finem aeternae beatitudinis dirigit.* Una tale definizione però ci sembra troppo ristretta, e mancante di quelle indicazioni, le quali sono indispensabilmente necessarie per aver un'idea precisa del Gius canonico, quale appunto si deve raccogliere dalla definizione. Offriamo per questo quella, che ci dà il Selvaggio *Inst. Canon. lib. 1. tit. 2. num. 4.* come più estesa, e per quanto ci pare più adeguata. *Jus canonicum est illud, quod ab Ecclesia per Episcopos, maxime vero per Summum Pontificem ad Christianos in Fidei, Morum, Disciplinae Regulis informandos constitutum adprobaturve est.* Il Gius canonico adunque è quello ch'è stabilito, od approvato dalla Chiesa col mezzo de' Vescovi e soprattutto del Sommo Pontefice per istruire i Cristiani nelle regole della fede, dei costumi, e della disciplina. Esponiamo ciascuna parte di questa definizione. Dicei *Jus canonicum*, perchè la Chiesa abborrisce il termine legge, come quello ch'esprime freno violento del corpo, e come quello ch'avean usato gli Ebrei per indicare i precetti Mosaici, e chiama le sue leggi invece

col nome di *Canone* che deriva dalla voce greca *Canon*, la quale significa regola, poichè reggendo essa gli animi li regge colla ragione e non colla forza e colle pene. Dicesi *quod ab Ecclesia* per indicare l'autorità, da cui parte, ed è perciò, che si appella da molti *Gius ecclesiastico*. Dicesi *per Episcopos*, perchè ai Vescovi fu commessa la cura dei Fedeli e l'ufficio di reggerli, come successori degli Apostoli nell'Episcopato, e perciò sta scritto negli Atti Apostolici cap. 20. v. 28. *Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo*. Dicesi *maxime per summum Pontificem* perchè quantunque G. C. abbia piantata la sua Chiesa sul fondamento degli Apostoli, tuttavia scelse Pietro a loro capo, e ad esso diede il primato di giurisdizione, a lui affidò in singolar maniera le chiavi del regno de' Cieli, a lui particolarmente commise di pascere non solo gli agnelli, che sono i fedeli, ma eziandio le pecore, che partoriscono gli agnelli, ossia i Pastori, che generano e conducono le anime alla Chiesa; a lui promise quella fede immancabile con obbligo di rivolgersi a' suoi fratelli e confortarli. Quindi essendo il Sommo Pontefice successore di Pietro, ne viene, che in lui risiede quella pienezza di potestà che a Pietro fu data, ed in conseguenza in lui v'ha il diritto di reggere tutta la Chiesa, e di emanar canoni e leggi per tutti i fedeli. Dicesi *ad Christianos*, perchè il Gius canonico è obbligatorio per tutti i battezzati, e non per quei che non per anco entrarono nella Chiesa secondo quel detto dell'Apostolo 1. Cor. 12. *Quid mihi de his, qui foris sunt judicare?* I Giudei dunque, i Gentili, ed i Turchi non sono punto obbligati ad obbedire alle costituzioni ecclesiastiche, ma lo sono bensì gli Eretici, gli Scismatici, gli Apostati, gli Scomunicati, come quei che ritengono il carattere di Cristiani, e che quantunque ribelli tuttavia sono figli della Chiesa. Dicesi *in fidei, morum, disciplinaeque regulis informandos*. Queste parole non altro esprimono fuor solo, che tutte quante sono le leggi ossia canoni della Chiesa tendono ad erudir i fedeli nelle dottrine di fede, a regolarli nei costumi, e ad ammaestrarli nella disciplina della Chiesa medesima. Dicesi finalmente *constitutum adprobaturus* per indicare, che non tutto il Gius

canonico è scritto, ma che parte di esso s'appoggia eziandio alle consuetudini legittimamente introdotte, le quali però non hanno alcun vigore, quando non siano congiunte col consenso almen tacito dei Pastori. Il Gius scritto si appella *constitutum*, ed il non scritto si dice *approbatum*.

Al 2. Per conoscere l'origine del Gius canonico non fa d'uopo se non riflettere all'autorità, da cui vengono emanate le leggi che in se racchiude. Se quest'autorità fu data da Gesù Cristo Redentor nostro alla Chiesa, e se i Sommi Pontefici, ed i Vescovi con quest'autorità per adempiere al dover loro imposto di reggere i fedeli pubblicano canoni e leggi, ne viene per legittima conseguenza, che lo stesso Gesù Cristo è l'istitutore del Gius canonico, e che desso è tanto anteo, quant'è antica la Chiesa. Così il Clericato *Inst. Jur. canon. lib. 1. tit. 1. ad 2.* dietro il Riccio in *add. ad Instit. canon. Lancellotti lib. 1. tit. 1. §. Constat in fin.* Diffatti leggiamo che negli stessi primi giorni della Chiesa gli Apostoli esercitarono questo potere e nella elezione, che fecero di S. Mattia in Apostolo, ed in quella dei sette Diaconi, cui affidarono oltre il sacro loro ministero la distribuzione delle limosine, e nelle discipline, che stabilirono intorno all'osservanza delle leggi Mosaiche, ordinando, che i fedeli dovessero soltanto astenersi dalle carni immolate agli Idoli, dal sangue, dal soffocato, e dalla fornicazione.

Al 3. Spiegando la definizione del Gius canonico abbiamo risposto anche a questo terzo quesito. Per aggiungere qui qualche cosa diremo col Lancellotto, che *actiones fidelium seu Christianorum proxime ad divinum cultum, ad pacem, et justitiam Christianam (quae in puritate fidei, et morum honestate, seu mandatorum Dei et Ecclesiae observatione consistit) in populo Christiano conservandam et augendam, ultimate vero ad finem aeternae beatitudinis dirigit.* Il fine dunque e lo scopo del Gius canonico è l'eterna felicità. Egli dirige i fedeli nella purità della fede, e nell'osservanza dei divini ed ecclesiastici precetti così, che abbiano a conseguire l'eterna salvezza.

Al 4. Finalmente la differenza, che passa tra il Gius canonico, ed il Gius civile consiste in questo 1. Che quel-

lo deriva dall' autorità ecclesiastica, e questo dall' autorità secolare; 2. Che quello ha per iscopo l'eterna felicità, e questo la felicità della vita presente; 3. Che il primo versa intorno ad oggetti spirituali e sacri, ed il secondo è relativo a cose politiche e temporali. Siccome però un solo è Dio, da cui deriva il potere tanto spirituale, quanto temporale, e siccome ogni uomo è soggetto e all' uno, ed all' altro potere; così quantunque debba dirsi che il Gius canonico dirige principalmente l'anima, ed il Gius civile il corpo, e le sostanze; nullameno non potendo l'uomo obbedire al primo colla sola anima, ed al secondo col solo corpo, ne viene, ch' ambedue i poteri oî sono di vicendevole soccorso, ed ambedue corrispondono alla felicità dell' uomo nella presente e nell' eterna vita. Nè deve mai presumersi, che vi sia una confusion di poteri, come pensano i Protestanti, poichè ogni potere ha i suoi limiti, come abbiamo sopra accennato. Chiunque tenesse la contraria sentenza egli verrebbe, come saggiamente riflettè il ch. Mons. Devoti *Inst. canon. protegom. cap. 1. num. 5.* a contrastare alla Chiesa la potestà di comandare i digiuni, perchè questi si osservano col corpo, ed a rendere inutili e ridicole le leggi dello stato, perchè senza le anime non si possono dai corpi adempiere, anzi avrebbe ad ammettere questo assurdo, che ambedue l' autorità dovrebbero soltanto esercitare il poter loro, così la ecclesiastica nel Purgatorio dove vi sono le anime e la civile nei cimiterj dove vi sono i corpi, e nessuna di esse sopra gli uomini perchè sono individui composti di anima e di corpo.

## C A S O . II.

\* Pasquale pretende, che qualunque canone abbia la medesima autorità in tutta la Chiesa. Per illuminarlo nel caso, che fosse in errore si cerca 1. Come si divida il Gius canonico. 2. Quali siano i fonti, da cui derivano i canoni. 3. Se ogni canone abbia vigore di legge in tutta la Chiesa?

Al 1. Quantunque la Chiesa sia una sola, e ad un solo fine qual' è l'eterna felicità tendano i di lei precetti; tuttavia il suo Gius ammette delle distinzioni, che



sono relative all'origine dei canoni, alla loro natura, all'autorità speciale di chi l'ha creati, ed ai luoghi, in cui hanno forza di legge. Quanto all'origine il Gius canonico si divide in divino, ed umano: quanto alla sua natura si distingue in Gius scritto, ed in Gius non iscritto: quanto all'autorità dalla quale parte, egli è o generale, o particolare: quanto ai luoghi in cui ha forza di legge egli è primieramente Orientale ossia Greco se riguarda la sola parte d'Oriente, ovvero Occidentale ossia Latino se riguarda la sola parte d'Occidente; dipoi è parimenti universale, cioè di tutto il mondo cristiano ovvero nazionale, ossia di un'intera nazione, oppure provinciale, se vige in una sola provincia ecclesiastica, o finalmente diocesano, se riguarda una sola Diocesi.

Al 2. I fonti del Gius divino scritto sono i sacri libri dell'antico e del nuovo Testamento, coll'avvertenza però, che i canoni presi dall'antico Testamento se non appartengono a' precetti morali non obbligano se non per gius umano, come si è detto parlando del Gius divino dell'antico Testamento. L'unico fonte poi del Gius divino non iscritto si è la Tradizione. Relativamente poi al Gius umano scritto si riconoscono per di lui fonti ossia luoghi dai quali si raccoglie, le costituzioni de' Sommi Pontefici, i decreti de' Concilj, e le opere dei Ss. Padri. Così anche decretò Leone IV. Papa riferito da Graziani *can. 1. dist. 20.* La Tradizione finalmente e la consuetudine sono i fonti del Gius umano non iscritto.

Per illustrare questa materia, affinchè ognuno acquistasse una chiara idea dei fonti del Gius canonico soggiungeremo qui alcuni cenni intorno le costituzioni de' Pontefici, i Concilj, l'opere dei Padri, la tradizione, e la consuetudine. La parola costituzione deriva, come nota il Reiffenstuel *Jus can. lib. 1. Dec. tit. 2. §. 1. num. 1.* dal latino *constituendo* ossia *simul statuendo*, sicchè corrisponde a quel che noi diciamo *comune statuto*: Quindi è, che col termine costituzione preso nella sua estesa significazione noi intendiamo tutto il Gius scritto, laddove prendendolo in istretto senso comprendiamo ciò che dai Sommi Pontefici viene comandato, come appunto col nome di costituzione si appellano anche le leggi, che sono stabilite dal Re, o dall'Impera-

fore, ond'è che nel *can. 4. dist. 2.* si dice: *Constitutio est, quod Rex, vel Imperator constituit.* E poi da notarsi, che le costituzioni de' Sommi Pontefici vengono chiamate con diversi nomi. Si dicono infatti alle volte canoni, ed alle volte decreti, quando lettere decretali, e quando mandati, interdetti, sanzioni, bolle, brevi Apostolici.

*Canone* è veramente un termine generale, con cui si appellano tutte le leggi della Chiesa, e quindi anche le costituzioni Pontificie. Siccome poi col nome costituzione intendiamo singolarmente i decreti de' Sommi Pontefici, così colla voce canone presa in istretto senso indichiamo le leggi dei Concilj. Quindi è, che il Reiffenstuel *l. 1. num. 8.* dietro l'Abbate ed altri scrisse: *Canon dicitur constitutio Ecclesiastica, quae in concilio generali editur.* Nè s'intendono col nome canone quei statuti soltanto, che riguardano il costume, ma ancora quei che si riferiscono al dogma. Il concilio di Trento distinse la materia spettante alla fede da quella che riguarda il costume, e sebbene quest'ultima abbia appellata decreti di riforma, nulladimeno gli statuti sì dell'una come dell'altra indicò colla voce canone.

*Decreti* son quelle costituzioni, ch' il Sommo Pontefice emana col consiglio de' suoi Cardinali senza essere stato consultato, e riguardano tutta la Chiesa, e perciò si appellano anche costituzioni generali od universali.

*Lettere decretali* si dicono le costituzioni speciali, che si dicono anche *Rescritti* con cui il Papa o da se solo, o col consiglio de' Cardinali risponde alle consulte, che gli vengono fatte.

Le *Costituzioni Apostoliche* si appellano inoltre *Mandati* se riguardano la disciplina ecclesiastica, ed i buoni costumi; si dicono *Interdetti* se vietano un'azione senza stabilire pena qualsiasi contro de' trasgressori; si nominano *Sanzioni* allorchè al divieto vi è aggiunta la pena.

*Bolle* Apostoliche sono quelle lettere, che vengono spedite dalla Cancelleria del Sommo Pontefice, e si dicono bolle dal sigillo di piombo, che hanno pendente da un cordone. Questo cordone è di seta di color rosso, quando le bolle contengono grazie, e tali bolle si dicono perciò spedite *in forma gratiosa*, oppure di canape se

sono in forma *dignum*, oppure se riguardano materia contenzirosa. Anche il sigillo alle volte non è di piombo, ma bensì di oro per riguardo alla persona, cui le bolle sono dirette. Questo sigillo da una parte ha l'immagine de' Ss. Apostoli Pietro e Paolo, e dall'altra il nome del Pontefice.

*Brevi* o lettere in forma *Brevi*, sono quelle che vengono spedite dal Secretario de' Brevi, e si appellano con questo nome perchè le cose che contengono sono espresse con brevi parole ossia succintamente. Tale è poi la differenza, che passa tra le Bolle ed i Brevi, che questi sono scritti in membrane sottili e bianche con nitido, ed elegante carattere, e quelle in membrane più grosse ed oscure con lettere antiche, ossia con quel carattere, che si dice *Theotónico*. Le Bolle hanno il sigillo pendente di piombo, o di oro, ed i Brevi hanno il sigillo in cera rossa colla figura di S. Pietro in atto di pescare, e perciò si dicono spediti *sub annulo Piscatoris*. Finalmente le Bolle hanno ordinariamente per oggetto cose di maggior importanza di quello, che hanno i Brevi, e quelle sono rilasciate dalla Cancelleria Apostolica, e questi dal Secretario de' Brevi.

Ciò esposto intorno alle costituzioni de' Sommi Pontefici veniamo ai Concilj. I Concilj, che chiamansi anche colla greca voce *Sinodi*, altro non sono fuorchè adunanze di vescovi cattolici, che si sono insieme uniti per trattar di cose spettanti alla Chiesa. Fino dai tempi apostolici fu giudicato ridondare in sommo vantaggio de' fedeli che le cose di maggior importanza si esaminassero e decidessero dai Vescovi insieme uniti. Così praticarono gli stessi Apostoli, i quali insieme raccolti fecero l'elezione di un apostolo in luogo di Giuda Iscariote, scelsero i sette diaconi, e decisero la controversia insorta sull'osservanza delle leggi Mosaiche. Quattro spezie poi vi sono di Concilj, cioè vi sono dei Concilj generali o ecumenici, ve ne sono di nazionali, ve ne sono di provinciali, e ve ne sono in fine di Diocesani.

*Concilj generali o ecumenici* sono quei che vengono convocati dal Sommo Pontefice, il quale eziandio vi presiede o per se stesso o col mezzo dei suoi Legati. A questi Concilj devono essere chiamati tutti i Vescovi cat-

tolici, ma non importa, che tutti v' intervengano. Gli atti di questi Concilj devono essere confermati dallo stesso sommo Pontefice. In questi Concilj vengono definiti i dogmi di fede, e viene stabilita l' ecclesiastica disciplina. Per quello spetta al dogma hanno un' autorità divina, e per quello riguarda la disciplina l' autorità non è divina, ma santa. I canoni relativi al dogma sono immutabili, e quei, che si riferiscono alla disciplina possono mutarsi secondo che lo ricercano le vicende de' tempi, ed è, ch' a questi ultimi allude Agostino *de Baptismo. lib. 2. cap. 3.* ove dice *Concilia plenaria priora posterioribus immutantur.*

*Concilj nazionali* si dicono quei, ch' abbracciano i Vescovi di una intera nazione, vi presiede il Patriarca della stessa nazione, ovvero il Primate ed anche Metropolita, se la di loro giurisdizione si estende ad una intera nazione. Questi Concilj non definiscono dogmi di fede, ma bensì stabiliscono dei punti, che riguardano la disciplina ecclesiastica.

*Concilj provinciali* sono quei che si tengono dai Metropolitani, o dal Vescovo anziano di una provincia, quando il Metropolita è impedito, e v' intervengono tutti i Vescovi e gli Abati della provincia, anche i Vescovi esenti, e se per giusto motivo non può taluno intervenire è obbligato ad eleggere un procuratore, che lo rappresenti, come prescrive il *can. 9. e to. dist. 18.* Gli atti di questi Concilj prima che siano publicati devono essere assoggettati alla Sacra Congregazione del Concilio a senso della Costituzione *Immensa* del Sommo Pontefice Sisto V. Alle volte i decreti de' Concilj Provinciali vengono approvati dal Romano Pontefice, come può vedersi nell' opera *de Synod. Dioec.* di Benedetto XIV. *lib. 3. cap. 3.* ma questa conferma, secondo egli nota, non fa giammai, che abbiano vigore fuori della provincia, nella quale sono stati emanati.

*Concilj Diocesani* finalmente si appellano quei che tengono i Vescovi nella propria Diocesi, ed ai quali debbono intervenire tutti gli Arcipreti, Arcidiaconi, nonchè quelli che hanno dignità, Personato, Uffizio, i Parrochi nessuno eccettuato, i Canonici della Chiesa Cattedrale, e delle Collegiate, gli Abati secolari, ed anche i

Regolari come può vedersi presso Benedetto XIV. nella citata sua opera *lib. 3. cap. 4.* I Decreti di questi Concilj detti ordinariamente Sinodi, non obbligano chissia fuori della Diocesi, nella quale sono stati emanati.

Data un' idea delle Costituzioni Apostoliche, e dei Concilj passiamo a dire qualche cosa intorno alle sentenze de' Santi Padri. Si dicono santi Padri quei pii e dotti uomini, che specialmente fino al XII. secolo della Chiesa illustrarono coi loro scritti le cose divine e le di cui opere sono state dalla Chiesa approvate. I loro testi non obbligano come leggi, poichè dessi non sono legislatori, ma beati, come interpretazioni delle leggi, e come dottrine, che le spiegano. Obbligano inoltre, perchè molti sommi Pontefici riportarono nel corpo del Gius i detti di taluno, e di tal altro de' Padri, ed allora specialmente questi detti hanno per autorità de' Pontefici forza di legge. Ecco pertanto ciò che de' Padri scrive Vincenzo Lirinense nel suo *Commonitorio cap. 39.* Sono quei dice, *qui in fide et communione Catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes, et permanentes, vel mori in Christo fideliter, vel occidi pro Christo feliciter meruerunt.* E S. Agostino *lib. 2. contra Julian. Pelag. cap. 10.* scrisse: *Hi enim quod inveniunt in Ecclesia tenebant, quod didicerunt, docuerunt, quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt .... et his post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, nutritoribus crevit.* Qual autorità dunque meritano non devono i loro scritti!

Venendo ora al Gius non iscritto, parleremo prima della Tradizione. Comprende questa quei precetti, che colla voce soltanto sono stati insegnati, e si dice Tradizione, quasi per *manus tradita.* Della Tradizione scrisse egregiamente S. Basilio riferito nel *can. 5. dist. 11.* di Graziano: *Dogmatum et Institutionum, quae in Ecclesia servata sunt alia quidem habemus ex doctrina, quae litteris consignata est, et alia vero ex Apostolorum traditione ad nos transmissa in Mystério recepinus. Quae utraque eandem vim ad pietatem habent, atque his sane nemo contradixerit, qui vel exigua legum ecclesiasticarum peritia sit praeditus. Non enim ii contenti sumus quorum Apostolus, et Evangelium mentio-*

*nam fecerunt; sed alia quoque cum antea, tum post dicimus, utpote quae magnum momentum ad ipsum Mystrium habeant, doctrina non scripta sed tradita eruditi.* Il Concilio di Trento poi fulminò la scomunica contro di quei, che negassero la esistenza della Tradizione, o ne disprezzassero l'autorità, *Sess. 4.* La tradizione si divide in divina ed umana, e l'umana Tradizione si suddivide in Apostolica ed in Ecclesiastica. La divina riconosce per autore lo stesso Dio, l'Apostolica gli Apostoli, e l'Ecclesiastica i Vescovi. La Tradizione divina riguarda il dogma, ed ha tant'autorità quanta ne hanno le sacre Scritture, e quindi obbliga tutti indistintamente, nè può mutarsi dalla Chiesa, ma bensì alla Chiesa appartiene l'interpretarla, ed il definire ciò ch'è parte di essa. Le Tradizioni umane pel contrario riguardano la disciplina, e queste possono mutarsi dalla Chiesa secondo ch'è esige l'utilità comune e la necessità. Di queste tradizioni ve ne sono di universali, ch'obbligano tutti, e ve ne sono, che si restringono ad alcuni luoghi, come brevemente si ma insieme dottamente prova Mons. Devoti nelle sue Istituzioni Canoniche, *Prolegom. cap. 4. num. 49.*

Ci resta ora a parlare della Consuetudine. È questa un Gius introdotto dalle costumanze degli uomini, e per lungo tempo osservato. Affinchè abbia forza di legge deve essere onesto, lodevole, per lungo tempo da tutti praticato, ed introdotto col tacito od espresso consenso dei Pastori. Si divide la Consuetudine in due classi, altre che diconsi *contra jus* ed altre *praeter jus*. Le prime s'oppongono al Gius scritto, e le seconde stabiliscono ciò che nel Gius non è determinato. Affinchè le consuetudini abbiano forza di obbligare devono contare la pratica di esse pel corso di quaranta anni se sono *contra jus*, e di dieci anni soltanto se sono *praeter jus*. Tanta è poi l'autorità delle consuetudini, che restano nel pien loro vigore anche con nuova legge contraria, quando il Legislatore nel suo Decreto non vi deroghi espressamente come si raccoglie dal cap. 1. *de Constit. in 6.* È però da notarsi che per la Costituzione di Pio IV. *In Principis*, i Decreti del Concilio di Trento non vengono, nè derogati, nè abrogati da qualsivoglia contraria consuetudine.

Al 3. Da quanto abbiamo esposto fin qui si può facilmente raccogliere qual debba essere la risposta al terzo quesito. I Canonî del Gius divino sono universali, e per conseguenza obbligano in tutta la Chiesa, non così i Canonî del Gius umano, quando non abbiano un tal vigore per parte dell'Autorità, da cui sono stati emanati, come sarebbe se il Sommo Pontefice, od un Concilio Ecumenico approvato dallo stesso sommo Pontefice gli avessero pubblicati per tutti i Fedeli. Pasquale erra dunque nella sua dottrina, poichè volendo, che ogni canone abbia vigor di legge in tutta la Chiesa, ammette, che i decreti dei Concilj provinciali, quei de' Pontefici, che riguardano qualche stato o provincia, e quei dei Vescovi importino un' obbligazione, che s'estenda a tutti i Fedeli, il che è opposto e alla volontà dei Legislatori cioè del Pontefice e dei Concilj, ed all'autorità dei Vescovi che non possono obbligare se non entro i confini delle Provincie, o delle Diocesi, come si è di sopra dimostrato.

### C A S O III.

\* Gabriele udendo parlare del Gius canonico fa molte ricerche a Gelasio intorno ai libri, ne' quali è raccolto. Gelasio non sapendo a tutto rispondere domanda 1. Quali siano le antiche collezioni di canonî. 2. Che si debba dire della collezione d' Isidoro Mercatore. 3. Che di quella di Graziano. 4. Quali collezioni posteriormente a Graziano siansi fatte. 5. Di quali libri sia composto il corpo del Gius. 6. Quale si dica gius vecchio, quale gius novo, e quale gius novissimo. 7. Come vengano citati i libri del gius. Che risposta si deve dare a tutte queste ricerche?

Al 1. La risposta a questo quesito meriterebbe una lunga ed erudita dissertazione, il che s'opporrebbe a quella brevità, che ci siamo proposti nello svolgere questa materia. Ciò nulladimante daremo quei cenni, che crediamo i più interessanti, e de' quali, com' a noi pare, non deve andar digiuno chiunque si applica a nostri studj. Antichissima è la collezione dei *Canonî Apostolici*, i quali presso i Greci sono ottantacinque, e presso

i Latini soltanto cinquanta. Questa collezione comparve unitamente agli otto libri delle Costituzioni Apostoliche sotto il nome di san Clemente Papa, ma è certo presso di tutti, che tanto i canoni apostolici, quanto le costituzioni non conoscono per loro autore veruno degli Apostoli, e che piuttosto sono discipline e leggi di varj sinodi celebrati in Oriente raccolte nel terzo e fors' anche nel quarto secolo della Chiesa. Negli atti del Concilio di Calcedonia si ricorda una collezione, ma non è chiaro quali canoni abbracciasse, e forse sarà stata composta di quei dei concilj Niceeno, Ancirano, Neocesarense, e Gangrense, cui in seguito furono aggiunti degli altri, ond'è che in alcuni codici si trovano uniti gli Antiocheni, in qualche altro i Calcedonesi, ed i Costantinopolitani, in altri quei ancora del concilio di Laodicea. Giovanni Scolastico alla metà del sesto secolo fece la sua collezione, ed anche l'altra opera, che intitolò *Nomocanone* cioè collezione delle leggi coi canoni. Queste collezioni si trovano presso dei Greci, ma non nella chiesa latina, la quale prima del Concilio Niceno e di quello di Sardica, come nota Innocenzo I. nella sua lettera 7. *ad Cler. et popul. Spolit.* non avea alcuna collezione o codice fuori della sacra Scrittura. Scrisse ivi infatti il lodato Pontefice: *Quod autem ad canonum observationem attinet, solis illis purendum esse dicimus, qui Nicæae definiti sunt; quos solos sectari et agnoscere debet Ecclesia Catholica.* Il codice greco poi col corso de' tempi venne riportato in latino, e quindi la chiesa di Occidente ebbe due versioni, l'una, che fu appellata *Isidoriana*, e l'altra *Prisca*. Ambedue queste versioni venivano da tutti usate finchè Dionisio Esiguo monaco, che fiorì tra il quinto e sesto secolo pubblicò l'insigne sua collezione di Canoni e di Costituzioni della Sede Apostolica, che dal di lui nome si appellò *Dionisiana*. Quest'opera è divisa in due parti, la prima delle quali comprende i canoni de' concilj, e l'altra l'epistole de' Sommi Pontefici. Quest'opera arricchita di alcune addizioni fu dal Pontefice Adriano I. data a Carlo Magno. V'ha la collezione che dicesi *Adriana*, ma questa è quella stessa di Dionisio colle addizioni, che poi si appellò *Adriana* come abbiain detto, perchè Adriano I. papa la



diede a Carlo Magno. Altre collezioni compilate furono da Fulgenzio Ferrando e da Cresconio nell'Africa, da san Martin vescovo di Braga nella Spagna, sicchè può dirsi, che l'Africa, la Spagna, ed anche la Francia aveano il loro codice di Canon particolare. Sono queste pertanto le principali antiche collezioni di canoni, che si riscontrano ricordate dagli autori.

Al 2. La collezione d'Isidoro Mercatore o Peccatore comparve nel secolo IX. e nè prima, nè dopo può dirsi uscita alla luce, poichè gli ultimi canoni, che comprende sono del concilio di Parigi tenuto l'anno 829. Intorno il suo autore sono di parere gli eruditi, che nesia un uomo Germano-Franco, il quale corrompendo la vera collezione di sant' Isidoro di Siviglia, ed aggiungendo dei canoni e decretali immaginarie, la divulgò in Magonza sotto il nome d'Isidoro Mercatore, o come altri vogliono Peccatore. Quante falsità vi sieno in questa collezione è cosa facile il riscontrarlo presso gli autori, che di essa fanno menzione. Comprende essa oltre i cinquanta canoni degli Apostoli presi dalla collezione Adriana, molte epistole di Sommi Pontefici da Clemente fino a Silvestro, le quali tutte sono parto dell'ingegno dello stesso Isidoro, ad eccezione di due epistole di san Clemente, le quali sono invenzione di un greco scrittore tradotte poscia in latino da Rufino, e queste sono anche da Isidoro corrette colle solite sue capricciose addizioni. Inoltre questa collezione comprende i canoni di molti Concilj, fra i quali sono immaginazioni del suo autore gli atti del concilio Romano sotto il pontificato di Giulio I. e del Concilio V. e VI. sotto di Simmaco. Finalmente comprende molte costituzioni pontificie da san Silvestro fino a san Gregorio il grande, parte delle quali sono vere, e parte da Isidoro stesso inventate, come lo dimostrano i ch. fratelli Ballerini *Append. ad oper. S. Leon. M. part. 3. cap. 6. §. 5.*

Ciò posto, ognun conosce qual conto debba farsi di questa collezione. Egli è un fatto, ch' appena comparve fu subito combattuta. In Roma però giunse assai tardi, poichè Leon IV. che tenne il sommo pontificato dall'anno 847. fino all'anno 855. rispondendo ai Vescovi della Brettagna ricorda le decretali dei Pontefici, delli quali si

serviva la Chiesa Romana nei giudicj, nè fa menzione di quelle raccolte da Isidoro, sebbene contengano cose che si riferiscono ai giudicj, che acceuna. Nemmeno Nicolò I. che successe a Leon IV. lodò od approvò le false decretali d' Isidoro, come può vedersi presso i Ballerini nel luogo citato. Questo solo argomento basta per ismentir quei, che pretendono, che i Romani Pontefici abbiano avuto parte in questa collezione. In presente pertanto questa collezione viene da tutti rigettata, essendo pienamente manifesta la falsità delle decretali e dei documenti che la compongono.

Al 3. Graziano monaco benedettino nato in Chiosi nella Toscana scrisse nel secolo X. quel suo libro intitolato *Concordantia discordantium canonum*, che si appella comunemente *Decreto*. Questa collezione è composta di testi della Sacra Scrittura, dei cinquanta canoni apostolici, di quelli dei Concilj generali e particolari, delle decretali dei sommi Pontefici, delle opere dei santi Padri, e degli scrittori Ecclesiastici, dei libri del Jus civile de' Romani, dei capitolari dei re di Francia, di alcuni rescritti degli imperatori, degli atti de' Papi desunti dall'istoria ecclesiastica, e specialmente dal libro diurno, e dall'ordine Romano. Questo lavoro di Graziano venne accolto da tutti con incredibile approvazione, così che servì di testo nelle scuole, e fu nel foro considerato come una parte del Gius comune. Nè senza fondamento, perchè abbandonò egli l'esempio dei Collettori, che lo precedettero i quali disposero la materia de' canoni secondo l'ordine de' tempi, ed invece la distribuì in titoli diversi con gran diligenza ed ingegno, e con metodo facile agli esercizj delle scuole e del foro, conciliando eziandio que' canoni, che sembravano fra sè discordi od opposti. Contuttociò Graziano non fu così istruito delle cose antiche e fornito della più sana critica, sicchè varj errori che si ritrovano nelle collezioni di Burchardo, d' Ivone, e di altri, si riscontrano ancora nella detta sua opera. Molte falsità infatti egli addotta per verità; ommette per genuine le decretali de' Sommi Pontefici, che precedettero Siricio Papa: confonde i canoni del concilio Trullano con quei del sesto concilio Ecumenico, e così certe sentenze de' santi Padri coi decreti de' Pontefici, o

de' Concilj; prende un santo Padre, od un Concilio, od un Pontefice per un altro: corrompe i nomi degli autori, ed ascrive loro le sentenze in un senso diverso da quello ch'essi giammai non espressero. Tale è il giudizio, che dell' opera di Graziano ci dà Antonio Agostini nel libro *de emend. Grat. dialog.* Quindi avvenne, che quantunque Antonio Conti, ed Antonio Domacheres avessero distinti con numeri i canoni allegati in quest' opera, e vi avessero fatte molte note e correzioni, tuttavia essendo rimasti più errori, i sommi Pontefici Pio IV. e san Pio V. commisero la cura di emendarli ad alcuni uomini distinti, i quali compirono le loro fatiche sotto il pontificato di Gregorio XIII. A fronte però delle fatte correzioni il decreto di Graziano non fu giammai approvato, come codice di canoni, nè le cose, che contiene, hanno maggior autorità di quella che hanno per se medesime, cioè per essere un decreto di Concilio, ovvero di sommo Pontefice ec. V' ha chi opina, che il Papa Eugenio III. l'abbia approvato, e sanzionato, ma ciò non è vero, poichè questo Pontefice null' altro disse, fuor solo, che la collezione di Graziano si poteva pubblicamente leggere e spiegare, come raccoglie Alessandro Machiavelli in *not. ad Sigonium Hist. Bonon.* dal Calendario dell' università di Bologna all' anno 1152. primo Novembre

Al 4. Dopo la collezione di Graziano varie altre collezioni furono fatte dagli studiosi del diritto canonico. Ne fece Bernardo Circa unendo le decretali pontificie, che furono omesse da Graziano, con quelle dei papi Alessandro III. Lucio III. Urbano III. e Clemente III. e coi canoni del concilio Lateranense III. Ne fecero Gilberto abate ed Alano vescovo d' Auserre in Francia, ma queste durarono assai poco, poichè nel 1202. Giovanni Golense o Vallense compilò una collezione aggiungendo alle costituzioni dei soprannominati Pontefici quelle di Celestino III. Ne fece Bernardo arcidiacono di Compostella unendo alle menzionate costituzioni quelle che pubblicò Innocenzo III. ne' primi dodici anni del suo pontificato, ma questa collezione non fu ricevuta, poichè lo stesso Innocenzo III. coll' opera di Pietro Diacono di Benevento ridusse in un sol libro tutte le sue costituzioni, e questa fu anzi la prima collezione, che

stata sia munita della pubblica autorità. Ne seguì poi un'altra di autor incerto, nella quale alle decretali d'Innocenzo III. si trovano aggiunti i canoni del concilio Lateranense IV. che fu celebrato sotto lo stesso Pontefice. Anche Onorio III. che successe ad Innocenzo, fece la collezione delle sue decretali, che munit pure della pubblica sua autorità. Queste sono le cinque collezioni antiche delle decretali pontificie, quattro delle quali diede alla luce con annotazioni Antonio Agosini, e la quinta pubblicò Innocenzo Cironi parimenti illustrata con note. Tutte queste collezioni però ebbero di certa maniera il loro fine dopo che Gregorio IX. ch'ottenne il pontificato dopo di Onorio, pubblicò la sua collezione nell'anno 1234. che si appella col nome di *Decretali*, lavoro di san Raimondo di Pennafort, nel quale vi consumò tre anni. Essa è divisa in cinque libri, il contenuto de' quali offre il seguente versetto: *Judex, Judicium, Clerus, Connubia, Crimen.*

Dopo la collezione Gregoriana Bonifacio VIII. nell'anno quarto del suo pontificato pubblicò il sesto libro dellè decretali, che comprende i canoni dei due concilj generali di Lione, e le costituzioni de' Pontefici posteriori a Gregorio IX. Dopo Bonifacio VIII. creato pontefice Clemente V. nel principio del secolo XIV. furono per di lui ordine raccolte le costituzioni ch'esso papa Clemente pubblicò nel concilio di Vienna, ma prevenuto dalla morte prima che fosse terminato il lavoro, fu questo compiuto da Giovanni XXII. Questa collezione però del suo autore Clemente V. si appella *Clementina*. Finalmente uscirono alla luce le *Estravaganti* e sono queste quelle costituzioni, che furono omesse nelle collezioni sopraindicate, o ch'emanate furono fino all'anno 1483. essendo papa Sisto IV. Desse sono divise in due parti, l'una si dice *Estravaganti di Giovanni XXII.* perchè comprende quelle sole, che furono pubblicate da questo pontefice, e l'altra si nomina *Estravaganti comuni* perchè contiene le decretali de' diversi papi, cioè da Urbano IV. fino a Sisto IV.

Al 5. Il corpo del gius è composto dell'opera di Graziano denominata volgarmente decreto, della collezione Gregoriana, ossia dei cinque libri delle Decretali,

del sesto libro delle Decretali, delle Clementine, e delle Estravaganti.

Al 6. Gius vecchio od antico si denomina quello ch'è compreso nel decreto di Graziano. Gius nuovo si dice quello ch'abbracciano i sei libri delle Decretali, le Clementine, e le Estravaganti. Gius novissimo in fine si appella tuttociò, che in materia di leggi ecclesiastiche fu pubblicato dopo la collezione delle Estravaganti. Quindi è, che al gius novissimo appartengono le costituzioni de' pontefici da Sisto IV. fino in presente, i canoni del concilio di Trento, le regole della Cancelleria apostolica, e le dichiarazioni delle sacre Congregazioni de' Cardinali.

Si noti intorno alle regole della Cancelleria, ch'esse hanno vigore di legge se vengono da ciascun de' pontefici adottate, poichè colla morte di ciascun pontefice perdono la loro autorità. Queste regole ripetono la loro origine da Giovanni XXII. ma in seguito furono accresciute, sicchè sotto di Niccolò V. giunsero al numero di settantadue, come sono in presente, sopra le quali scrisse dottissimi commentarj il Riganti.

Intorno alle dichiarazioni o decreti delle sacre Congregazioni si noti, che sebbene per se medesime meritino sommo rispetto, non hanno però vigor di legge, fuorchè allora che sono sanzionate dal Sommo Pontefice.

Al 7. Finalmente importa sapere in qual modo si citino i libri del gius, onde non errare o far errare nel riscontrarli.

Il decreto di Graziano è diviso in tre parti. La prima contiene cento e una distinzioni ed in ogni distinzione vi sono più canoni. Questa parte si cita riportando la prima parola del canone od il numero sotto cui cade, ed il numero della distinzione *ex. gr. can. omnes dist. 1.* cioè il canone ch'incomincia *omnes* nella distinzione prima, ovvero *can. 3. dist. 1.* La seconda parte è divisa in cause 36. ed ogni causa conta varie questioni, ed ogni questione più canoni. Si allega pertanto segnando il numero o la prima parola del canone, ed il numero della causa e della questione, *v. g. can. 2. caus. 8. quaest. 2.* oppure *can. nemo caus. 11. quaest. 3.* In questa parte, cioè nella causa 33. question 3. v'è il trattato de *poenitentia*, ch'è diviso in sette distinzioni.

Scarp. Vol. VIII.

Quando occorre di citare questo trattato, si usa il modo medesimo, con cui si accenna la prima parte, e vi si aggiunge *de poenitentia* senza ricordare nè la causa, nè la quæstione, ex. gr. *Can. quem poenitet dist. 1. de poenit.* La terza parte in fine comprende il trattato *de consecratione* diviso in sette distinzioni, e questa parimenti si riferisce nel modo stesso, con cui s'indica la prima aggiungendovi in fine *de consecratione*, per esempio *Can. tabernaculum, dist. 1. de consecr.* oppure *Can. 1. de consecrat. dist. 1.*

La collezione Gregoriana, ossia i cinque libri delle Decretali di Gregorio IX., sono divisi in più titoli, ed i titoli in capitoli, ed i capitoli quando sono estesi, in paragrafi. Quando si citano s'indicano le prime parole del capitolo ovvero il numero, od anche le parole ed il numero insieme, ed inoltre il testo del titolo ex. gr. *Cap. venerabilem de elect.* cioè il capitolo ch' incomincia *venerabilem* nel titolo *de electione*, ovvero *Cap. 1. de Cleric. conjug.* od anche *Cap. tua nos 26. de Sponsal. et matrim.* Talvolta a queste citazioni si trova aggiunto *apud Gregorium*, ovvero *Extra.* Le prime voci indicano chiaramente, che si tratta della collezione Gregoriana, e la voce *Extra* dinota pure, che la materia è nella stessa collezione fuori del decreto di Graziano, ch'è l'antico volume del gius canonico.

Il sesto libro delle Decretali diviso pure in titoli ed in capitoli, si cita nella stessa maniera, che si usa per allegare i primi cinque libri di Gregorio IX., e solo per distinguerlo vi si aggiunge in fine *in sesto*, per esempio *Cap. Concertationi de appellat. in 6.*

Le Clementine similmente vengono indicate nella stessa maniera accennando il capitolo, ed il titolo, e premettendovi *Clement.* per esempio: *Clement. si furiosi de religiosis domib.*

L'Estravaganti per ultimo si notano in somigliante maniera citando il capitolo ed il titolo e distinguendo le comuni da quelle di Giovanni XXII. in questo modo. Le prime per esempio *Extrav. rem non novam de dol. et contum. inter commun.* le seconde poi *Extrav. cum inter nonnullos Joan. XXII. de verb. signif.*

## C A S O IV.

Un Ecclesiastico pretende, che le persone di Chiesa non siano obbligate a studiare i sagri canoni. Cercasi se sia vera questa dottrina?

È falsa, poichè tale studio è agli Ecclesiastici così utile e così necessario, che senza una cognizione di esso almen mediocre non possono adempiere il loro uffizio e servire con vantaggio alla Chiesa. Con questo studio dopo le divine Scritture si acquista quella scienza che il Savio denomina *Scientiam sanctorum*, perchè i sagri canoni sono stati per ispirazione dello Spirito Santo dettati dai Sommi Pontefici e dai Concilj. Nel Giur. canonico pertanto si trova raccolto quel tutto, ch'è di maggior importanza nei decreti de' Papi, nelle sentenze dei Sinodi, e ch'è di maggior utilità negli scritti de'santi Padri. Gli Ecclesiastici riscontrano in esso i doveri del loro stato, la maniera di amministrare le cose divine, le regole di ben condursi a propria ed altrui santificazione, i fondamenti della Teologia morale, onde evitare quelle lasse opinioni, delle quali Alessandro VII. così si lagna nel suo Decreto del 1665: *In rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irrepsit alienus omnino ab Evangelica simplicitate, Sanctorumque Patrum doctrina.* Sembra per verità, che dall'ignoranza de' sacri canoni abbiano tratto origine gli errori, e le strane opinioni di tanti casisti, quando dir non si voglia, che non abbian voluto sottomettersi ai decreti dello Spirito Santo spiegati negli stessi sagri Canoni. Quindi è, che per non errare convien seguire il consiglio di Giulio papa nel can. *Nolite dist. 11.* ove dice: *Nolite errare fratres mei carissimi, doctrinis variis, et extraneis nolite abduci: eni instituta Apostolorum, et Apostolicorum virorum, Canonisque habetis: his fruimini, his circumdamini, his delectamini, his armamini, ut his freti, circumdati, delectati, armati, contra cuncta inimicorum jacula persistere valeatis. Satis enim indignum est quemquam vel Pontificum, vel Ordinum subsequentium hanc regulam refutare, quam B. Petri sedem, et sequi viderit, et docere. Multum enim convenit, ut totum corpus Ecclesiae*

*in hac sibimet observatione concordet, quae inde auctoritatem habet, ubi Dominus Ecclesiae totius posuit principatum.*

Dovrebbero dunque gli Ecclesiastici tutti, e specialmente quei, che dirigono le coscienze, avere spesso tra le mani il Gius canonico, onde trar da esso con somma sicurezza, e senza molta fatica la dottrina utile e necessaria alla propria ed altrui salute. Quest'opera non è voluminosa presa separata dalle glosse ossia commenti degli autori, nè conta che due volumi. Una lettura assidua sopra questo libro giova più assai di quella di più e più libri di autori anche sani, poichè non v'ha in essa un'opinione privata, ma quella de' Pontefici, de' Concilj, de' Santi Padri, dalle quali fonti trar dobbiamo la decisione di qualunque caso, e la direzione delle anime.

*Fine del Volume ottavo.*



# INDICE

277

DELLE DECISIONI CONTENUTE IN QUESTO OTTAVO VOLUME.



## FIDECOMMESSO.

- I. Caso. Cercasi 1. Cosa sia il Fidecommesso e di quante specie. 2. Che debba fare il fidecommissario per eseguire regolarmente il fidecommesso pegli obblighi, ch'assume. 3. Se possa egli disporre della quarta parte dei beni ad essi legati.* 5
- II. Cercasi 1. Se un figlio lasciato fidecommissario dal padre possa dell'eredità prelevarsi la legittima, e dal residuo la quarta trebellianica. 2. Se i figli possano privare il padre di un fidecommesso, quando ne dissipa i beni. 3. Se dovendo un fidecommessario sostituire a se medesimo uno dei tre suoi figliuoli, subentrino tutti e tre, qualora ei non determini l'erede del fidecommesso.* 9
- III. Se i beni vincolati dal fedecommissso possano alienarsi, permutarsi, ec. e se sussistano i fidecommessi aboliti dalla Legge 6. Termidor Anno V. della Repubblica Cisalpina.* 11

## FIDEJUSSIONE.

Vedi Contratti di Scurtà.

## FIGLIUOLI E FIGLIUOLE.

- I. Paolino essendo tenuto assai rigidamente da'suoi Genitori desidera loro la morte, e si compiace, che uno di essi abbia cessato di vivere. Cercasi 1. Quali siano i doveri dei figli verso*

- i lor Genitori. 2. Se i desiderj e le compiacenze di Paolino sieno lecite, oppure gravemente peccaminose. 14
- II. Se i parenti, e gli altri maggiori subentrino nel luogo del padre, e della madre. 16
- III. Se una padrona abbia diritto di comandare alle serve, come se fosse la propria madre, e se peccchino le serve quando la disobbediscano. ivi
- IV. Se peccchi Cajo, che avendo il peso di provvedere alla famiglia, sgrida, e rimprovera sua madre perchè quantunque vecchia e cieca, tuttavia s'intriga con qualche pregiudizio negli affari domestici. 18
- V. Che debba fare il Confessore col detto Cajo il quale si accusa, che contrista i parenti, che manda loro delle imprecazioni, ed alza talvolta le mani, e non può in una parola soffrire la vecchia sua madre. ivi
- VI. Quale sia la mercede, ch' avranno i figli ch'onorano i lor genitori, e se un marito debba riprendere la moglie, quando conturba i propri genitori. 20
- VII. Se possa scusarsi di peccato un figliuolo ch'onora il proprio padre privatamente, ma non con atti pubblici, perchè è di vile condizione, e che ciò fa per avere un impiego assai onorevole. 21
- VIII. Se peccchi un giovine, che volendo unirsi in matrimonio con certa donna, di cui non sono persuasi i parenti, pensa di menarla senza punto intendersela con essi. ivi
- IX. Come debba regolarsi il Parroco con un giovane, che vuole ammogliarsi contro la volontà de' suoi parenti. 23
- X. Quale sia il peccato di chi con frequenti disubbidienze in cose però non gravi è di occasione a suo padre che s' inqueta, e prorompa in imprecazioni, alle quali sa egli, ch' è facile. 24
- XI. Se una giovine sia tenuta ad obbedire ai suoi Genitori, che volendo maritarsi la obbligano ad entrare in un Monastero, ed a rimanervi finchè abbia uno sposo proporzionato al loro stato. 25

- 279
- XII. Se una figliuola, che si sente chiamata allo stato religioso, sia tenuta ad obbedire ai suoi Genitori, ch' invece vogliono maritarla.* 26
- XIII. Teodora avendo soccorso ai suoi Genitori indigenti col prezzo delle sue iniquità, vuole adesso provvedere alla sua salvezza col farsi Monaca. Si cerca se possa lecitamente abbandonare i suoi parenti.* 27
- XIV. Se la stessa Teodora entrata nel Monastero sia tenuta a sovvenire i parenti potendo farlo.* 28
- XV. Se un Religioso professò possa uscire dai chiostri per soccorrere i suoi parenti oppressi da grave necessità.* 29
- XVI. Se trovandosi i parenti, la moglie, ed i figli in eguale necessità, quale di essi si debba preferire nei soccorsi, non potendosi sovvenire a tutti.* 31
- XVII. A chi debba soccorrere un figlio od al Padre detenuto nelle pubbliche carceri, od alla Madre, che giace inferma nella propria casa.* 32
- XVIII. Se debbansi assistere i parenti, che trovansi in estrema necessità, oppure pagare i debiti ai creditori, che sono in eguale necessità.* ivi
- XIX. Se una moglie possa contro la volontà del marito somministrare gli alimenti ai genitori, che ne hanno sommo bisogno.* 33

### FIGLIUOLI DI FAMIGLIA

Quanto al privilegio Macedoniano, che li riguarda:

- I. Ceroasi 1. Se nel diritto comune vi sia alcun privilegio, ch' esenti dalla restituzione i figli, che vivente il Padre presero delle somme ad usura per pagarle morto che sia il loro Padre. 2. Se questo privilegio valga nel foro della coscienza. 3. Quali eccezioni ammetta questo privilegio.* 35
- II. Se sia tenuto alla restituzione un figlio, che per avere la somma, che desiderava, rinunziò spon-*

taneamente al privilegio, e si obbligò con giuramento a soddisfare il debito dopo la morte del padre.

## FORNICAZIONE

*Vedi Lussuria.*

## FURTO.

- I. Cosa sia il furto, se sia lo stesso che la rapina, e quante sorta di furti vi siano. 38
- II. Se sia un furto grave il rubare un zecchino ad un nobile ricchissimo, ch' allegramente gitta il suo in giuochi, ed in crapule. 40
- III. Se debba dirsi ladro, chi non paga i suoi debiti, inganna nei contratti, e coprendo un pubblico uffizio, non adempie il suo dovere. 41
- IV. Se sia rea di furto una fantesca, che si tiene più volte della roba della sua padrona, e le toglie di nascosto certe gioje, che le avea dato in pegno. 42
- V. Se abbia peccato, e quando il peccato sia mortale in un contadino, che per molti anni nel tempo di raccolto rubò ad un ricco signore un po' di formento, ed un po' di vino, ec. senza intenzione di continuare in tali furti. 43
- VI. Se possa essere scusato da grave colpa un contadino, che nei campi di varj padroni ruba piccola quantità di uva, ch' unita insieme forma una somma considerabile. 44
- VII. Qual sia la colpa di molti contadini, che nella vigna di un signore prendono separatamente l'uno dall' altro alcuni grappoli di uva. 45
- VIII. Che debba dirsi di un servo, che fa sua qualche moneta, che trova in terra, alimenta due sue figlie cogli avanzi della tavola del padrone, e mantiene il suo cavallo col fieno dei cavalli del padrone, e pensa, che tali furti siano piccoli, perchè fatti a ricchi, e quindi persevera in essi per molti anni. 47

- 281
- IX. Cercasi 1. Se i figliuoli di famiglia peccino mortalmente rubando in casa. 2. Se per peccar mortalmente si ricerchi quella stessa quantità, che rende reo di grave colpa uno straniero, che ruba. 3. Se sia loro lecito di rubare per prendersi qualche moderato divertimento. 4. Se ciò, che si dice dei figli intorno ai furti debba dirsi egualmente intorno alle mogli.* 48
- X. Se una madre di famiglia possa togliere al marito del denaro, e vendere le cose domestiche per provvedere ai bisogni dei figli.* 51
- XI. Che debba dirsi di un povero, che non avendo con che riscaldarsi, nè trovando legna nei boschi, taglia gli alberi fruttiferi, che sono utili al loro padrone.* 52
- XII. Se sia tenuto a restituire quegli, che senza estrema necessità rubò una somma, e si servì di essa nella necessità sua estrema, ed è poi in istato di poterla restituire.* 54
- XIII. Se un povero prossimo all'estrema necessità possa occupare la roba altrui per trarsi dal pericolo di essere nella detta necessità.* 55
- XIV. Se pecchi mortalmente chi ruba cinquanta zecchini per far comparsa di aver denaro, e li ritiene per lo spazio di un quarto d'ora.* ivi

#### G A B E L L E.

- I. Cosa s'intenda col nome di Gabelle, e da chi le Gabelle possano venir imposte.* 56
- II. Se le leggi penali obbligano in coscienza, e quindi se sia mai lecito il non pagar le Gabelle.* 57
- III. Se si debbano pagare le Gabelle anche allora che si dubita se sieno giuste.* 59

Quanto ai loro ufficej verso i proprj figliuoli.

- I. Quali siano i doveri dei Genitori verso la prole. 61
- II. Se i Genitori di un illegittimo, quantunque facoltosi, possano lecitamente mandare il loro figliuolo agli Spedali per coprire il loro delitto, e se siano tenuti alla restituzione. 64
- III. Se abbia gravemente peccato una madre, che lasciò perire un figlio senza battesimo, oppure che avendolo lasciato solo in casa le caddero nel fuoco, oppure, che lo soffocò nell'età di tredici mesi. 65
- IV. Se sia lodevole un padre che contenta i suoi figliuoli piccoli in tuttociò che vogliono, se nell'educarli debba attenersi più alla dolcezza che al rigore; e se debba mandarli nei Seminarj o nei Collegj. 67
- V. Se un padre, che ha un figlio, che giuoca e si ubbriaca, abbia un rigoroso dovere di correggerlo, e se debba farlo colle parole soltanto, oppure anche coi castighi e colle percosse. 69
- VI. Se sia riprovevole una madre, che tiene sempre insieme i suoi figli e figlie finchè sono bambini od in compagnia dei servi e delle serve, che li tiene con seco nel medesimo letto arrivati all'età di sette ed otto anni, e che s'opponesse al Matrimonio di uno di essi pel solo motivo, che quando sarà il figliuolo annogliato non potrà fare più in casa la prima figura. 72
- VII. Se adempiono al loro dovere quei genitori, ch'educano la prole colla voce, e non coll'esempio. 74
- VIII. Una madre per procurare più facilmente il marito alle sue figlie permette loro mille vanità anche immodeste, e che compariscano ai balli, ed agli spettacoli, cui le conduce ella stessa. Cercasi se sia rea di grave peccato, e di quanti peccati lo sia quando lascia la

propria figliuola parlare da sola a sola col suo amante, e se inoltre incorra veruna pena.

75

- IX. Se un figliuolo ammogliato, ed una figliuola maritata siano sotto la paterna e materna potestà, sicchè occorrendo possano i genitori e debbano correggerli.

77

- X. Come il Confessore debba regularsi con un padre, ch' avendo discacciato di casa un suo figliuolo che ha preso in moglie una persona indegna senza il suo consenso, proibì a sua consorte, ed agli altri suoi figli di prestare a lui verun buon ufficio.

79

- XI. Se un padre facoltoso soddisti al suo dovere, lasciando ad un suo figliuolo spurio i soli alimenti necessary per vivere.

80

- XII. Se un padre di molti figliuoli possa istituire una primogenitura o maggiorasco, lasciando agli altri suoi figli la sola legittima, ed al maggiore il rimanente de' suoi beni.

81

- XIII. Se Fulvio, che ha tre figlie maritate conformemente alla sua condizione possa privarle della parte, di cui può disporre, per lasciarla ai nipoti figliuoli di suo fratello, affinchè sussista la sua famiglia.

83

- XIV. Un nobile per non poter dotare le sue figliuole intima alle medesime di entrare in Monastero, e di professare la vita celibe. Si cerca se così operando faccia loro violenza, e quindi se pecchi, ed inoltre se ciò facendo per avarizia incorra anche la scomunica fulminata dal Tridentino contro quei che sforzano le figliuole a farsi monache.

84

- XV. Se peccchino gravemente i Genitori ch' impediscono ai propri figliuoli l'abbracciare lo stato religioso, e se incontrino veruna censura.

86

Intorno alla natura di esso, ed alle cose che si ricercano per acquistarlo.

- I. Cosa significhi questa parola Giubbileo. Cosa sia il Giubbileo, di quante sorta, e quando avuto abbia la sua origine. 88
- II. Quali persone sieno capaci di lucrare il Giubbileo dell'anno santo, e quali possano arricchirsi di questa grazia senza recarsi a Roma. 92
- III. Cercasi 1. Se il Giubbileo nelle Diocesi sia pei soli abitanti, od anche pei pellegrini. 2. Se si possa lucrare più d'una volta. 3. Se i viaggiatori possano lucrarlo dopo il loro ritorno. 4. Se si possa ad altri applicare l'indulgenza del Giubbileo. 93  
95
- IV. Se vi sia obbligo preciso di lucrare il Giubbileo.
- V. Cercasi 1. Quali opere sieno prescritte pel conseguimento del Giubbileo. 2. Se possa lucrarlo chi fece l'opere prescritte, e non può esser assolto nell'ultimo giorno per essere in una prossima occasione di peccato. 3. Se possa lucrarlo chi nell'ultimo giorno non ha adempito alcuna delle opere ingiunte, nè può comunicarsi per aver rotto il digiuno. 96  
ivi
- VI. Se debba nuovamente confessarsi Remigio, che prima di compiere l'opere prescritte cadesse in grave peccato. 97
- VII. Se acquisti il Giubbileo lo stesso Remigio, che ritornato al suo Confessore non ottiene l'assoluzione. 98
- VIII. Cercasi se quando il tempo del Giubbileo è di quindici giorni, in cui l'ultimo suol cadere la Domenica, basti per lucrarlo il confessarsi in questa Domenica. 99
- IX. Antonio eseguite l'opere ingiunte, mentre s'accosta nell'ultimo giorno al sacro altare, gli sovviene di avere inghiottito inavvertentemente un poco d'acqua. Giovanni fa la comunione informe, perchè avendo commesso un peccato



- mortale dopo la Confessione, non si cura nemmeno di espiarlo colla contrizione, riputandolo peccato leggiero. Cercasi se Antonio possa supplire al difetto della Comunione, e se Giovanni l'abbia veramente lucrato. 100
- X. Se si possa omettere d'intervenire alle Processioni, supplendo colla visita delle Chiese. 101
- XI. Lucillo omette una sola visita delle Chiese, e Terenzio ne visita due in un giorno, e due in un altro. Cercasi 1. se acquisti il Giubbileo. 2. Se il Confessore per giusti motivi possa minorare il numero delle visite. 3. In che consistano queste visite. 102
- XII. Se basti per lucrare il Giubbileo qualunque limosina; se debbano farla anche i poveri, e se basti la limosina fatta ad un finto povero. 103
- XIII. Se acquisti il Giubbileo chi abbonda in elemosine, affinchè altri adempiano all'opere prescritte, ed affinchè diventino devote quelle, che ha fatto malamente. 105
- XIV. Qual sorta di digiuno sia necessario: se debbano digiunare anche i dispensati dal digiuno ecclesiastico: in qual tempo, ed in quai giorni si debba digiunare. 106
- XV. Se col digiuno dei Quattro Tempi, e colla Comunione Pasquale si possa lucrare il Giubbileo. 108
- XVI. Se sia meglio il replicare l'opere prescritte di quello sia il farle una sola volta, e se sia vero che col Giubbileo si torna nello stato in cui si è dopo il Battesimo, sicchè non v'ha più bisogno di penitenza. 109

## GIUBBILEO

Quanto alla potestà concessa ai Confessori di assolvere dalle censure, e dai Casi riservati.

- I. Se qualunque Sacerdote abbia nel Giubbileo la facoltà di assolvere: se i Confessori possano assolvere dalle Censure, ed anche dall'eresia e dai peccati riservati al Vescovo. 111

- II. *Se qualunque Confessore possa assolvere i fau-  
tori degli Eretici, ed i nominatamente scomu-  
nicati.* 115
- III. *Se possa dispensare dalla irregolarità, ed as-  
solvere dalle Censure.* 116
- IV. *Se possa assolvere la complice del suo pecca-  
to disonesto.* 117
- V. *Se possa togliere le riserve e le censure fuori  
del Sacramento della Penitenza.* 118
- VI. *Se possa rimettere gl' indisposti ad altro tem-  
po sì per l'assoluzione, come pel conseguimento  
dell' Indulgenze.* ivi
- VII. *Filiberto fu assolto dai peccati riservati, ma  
prima di lucrare il Giubbileo vi ricadde. Cer-  
casi se possa essere nuovamente assolto, e se  
lo potesse essere nel caso, che avesse lucrato  
il Giubbileo.* 119
- VIII. *Pipino lucrato il Giubbileo s' accusa di es-  
sersi dimenticato incolpevolmente un peccato  
soggetto a riserva. Può egli venir assolto.* ivi
- IX. *Se possa esser assolto, chi commise dei pec-  
cati riservati col dire, ch' è prossimo il Giub-  
bileo, in cui potrà riceverne l'assoluzione.* 120
- X. *Leovigildo assolto dalle censure e dai peccati  
riservati non adempì all' opere prescritte. Cer-  
casi se ricada nelle stesse censure e riserve, e  
se pecchi gravemente per tale ommissione.* ivi
- XI. *Se fra le facoltà del Giubbileo vi sia anche  
quella di assolvere chi non è contrito.* 121

## GIUBBILEO

Intorno alla facoltà di commutare i voti.

- I. *Quali voti possano commutare i Confessori nel  
tempo del Giubbileo e se quello di perpetua  
castità.* 122
- II. *Remigio fe' voto di castità per un anno intero,  
e lo confermò con giuramento, e Sulpizio fe' si-  
mile voto vincolandosi con altro voto di non  
chiedere commutazione nè dispensa. Dovendosi*

287  
ambidue sollecitamente ammogliare , cercasi se  
nel Giubbileo possano dal Confessore venir di-  
spensati.

123  
III. Se il Confessore possa commutare a Cassia-  
no il voto, che fece in onor di Dio, ed in sol-  
lievo del prossimo di dar ogni mese una certa  
limosina ad un povero , che l' accettò , e così  
l' opera , in cui dal Pontefice gli fu cangiato  
il voto , che fatto avea di religione.

124  
IV. Se un Confessore sia obbligato a compiacere  
il penitente , che gli domanda per giusta causa,  
che gli commuti un voto in cosa minore e più  
dolce, e che glielo commuti fuori di confessione.

126  
V. Bernardino non chiese al suo Confessore la com-  
mutazione di un voto , perchè o si dimenticò ,  
o non credette di chiederla , o non avea quei  
motivi, che poscia gli sopravvennero. Cercasi se  
questa commutazione possa farsi passato il Giub-  
bileo.

127  
VI. Se una Monaca possa scegliersi qualunque Con-  
fessore , e se questi possa commutarle un voto,  
che fece da bambina , perchè non si ricorda in  
cosa consista.

## GIUDICE.

I. Cercasi 1. Cosa sia il giudice. 2. Se vi siano  
giudici di più sorta. 3. Quali siano le obbli-  
gazioni di un giudice.

130  
II. Un giudice essendo perplesso nel sentenziare un'  
eredità , si determina per quella parte da cui  
riceve una somma di denaro. Cercasi 1. se ciò  
gli sia lecito. 2. Come debba regolarsi in tal  
caso per non offendere la giustizia.

134  
III. Se il Giudice debba sempre giudicare secondo  
la più probabile sentenza.

135  
IV. Se possa ricevere regali da persone estranee ,  
pei quali anteporre una causa ad altre più an-  
ziane, che dovrebbero essere trattate prime e  
decise.

136

- V. *Se sia in arbitrio del giudice l'assolvere i rei dalla pena dovuta, e se debba propendere più alla misericordia, che alla giustizia.* 137
- VI. *Un giudice interroga Isidoro, se abbia ucciso quell'uomo, che fu trovato morto sulla strada. Cercasi se il giudice abbia diritto d'interrogarlo, e se Isidoro essendo il vero omicida sia tenuto a confessare la sua colpa.* 138
- VII. *Cosa si ricerchi, affinchè il giudice interroghi, secondo l'ordine del Jus, e se possa rifiutarsi di rendere testimonianza chi sa di essere il solo cui è noto il delitto.* 141
- VIII. *Come debba regolarsi un giudice allorchè nelle cause sa di certa scienza che ha torto quella tra le parti, che secondo le scritture ha ragione.* 142
- IX. *Se un giudice, che inconsideratamente e senza malizia ha errato nella sentenza che ha pronunciato, sia tenuto al risarcimento dei danni, che soffre la parte, che dovea aver ragione.* 145
- X. *Se un giudice possa lecitamente conformarsi alle Leggi Civili, che permettono, od almen tollerano l'usure.* 146
- XI. *Se possa esigere il giuramento dall'attore e dal reo nella stessa causa, oppure da chi sa con certezza che spergiura.* 147
- XII. *Se peccchi gravemente e sia tenuto ad alcuna restituzione quel giudice, che per impiegarsi nelle cure domestiche, nei passeggi, e nei giuochi fa penar le parti in attendere l'esaurimento degli atti, e delle sentenze.* 148

### GIUDIZIO TEMERARIO

#### Sospetto e dubitazione.

- I. *Cosa sia il sospetto, il dubbio, l'opinione, ed il giudizio temerario, e quando siano peccati mortali.* 149
- II. *Se Berta sia rea di mortale peccato, perchè osservando che Catterina tratta assai bene i due*

- suoi figliuoli, e sgrida e percuote per leggerissime cause un terzo suo figlio, giudica fermamente che quest'ultimo sia adulterino. 289 153
- III. Se abbia mortalmente peccato Emilia, avendo tenuto per fermo che una vecchia sia strega, perchè dal momento, in cui baciò un suo bambino, cominciò questi a star male. Se possa assolversi, quando non voglia deporre siffatta opinione. Quali ragioni si possano addurre per indurla a deporre questo giudizio. 153 153
- IV. Come si debba correggere Crespino, che dovendo giudicare d'altri s'attiene alla peggior parte, anche quando ha delle prove in contrario: se siano tenuti ad interpretare per la miglior parte l'altrui azioni: se sia maggior peccato il giudicare o sospettar male di un Ecclesiastico, che di un Secolare. 153 153
- V. Se il chiudere con chiave le proprie cose, e l'usare quelle precauzioni, che si praticano, ove si temono delle trufferie, sia un giudicar temerariamente della fedeltà dei servi, e di quei che frequentano la casa. 153 157

## GIUOCO.

- I. Cosa sia propriamente il giuoco. A quante classi possano ridursi tutti i giuochi, e se il giuoco sia lecito. 158 158
- II. Quando il giuoco sia onesto e virtuoso. 158 161
- III. Se pecchi e quale peccato commetta, chi con soverchia frequenza si occupa nei giuochi permessi. 158 162
- IV. Se pecchi mortalmente un signore ignorante e senza impieghi, che consuma l'intero giornale nel giuocare, o nel vedere a giuocare. 158 163
- V. Se si possa giuocare a giuochi di puro azzardo, od esporre al giuoco considerabili somme, e se si possa ritenere il lucro, che si ritrae dai giuochi d'azzardo. 158 164
- VI. Se pecchi mortalmente chi nei giuochi d'azzardo. 158 20
- Scarp. Vol. VIII.

- industria e di sorte impiega qualche piccola somma con animo di raddoppiarla. 168
- VII. Pietro guadagna nel giuoco, perchè guarda le carte dell'avversario, e lascia ch'erri a suo danno nel numerare i punti. Cercasi se tali arti siano lecite, e se possa egli di buona coscienza tenersi il guadagno. 169
- VIII. Se Marino conoscendo col giuocare l'imperizia di Giovanni sia tenuto a desistere dal giuoco, e se possa tenersi il lucro, che ha fatto fino a che conobbe la di lui imperizia. 171
- IX. Silvio dopo aver giuocato con Tiburzio viene da esso sforzato a proseguire il giuoco. Cercasi se Tibursio guadagnando sia tenuto a cosa alcuna verso Silvio. ivi
- X. Tizio giuocando con un figliuolo di famiglia jeri perdè dieci paoli, ed oggi ne guadagna quindici. Cercasi se possa tenersi questo lucro. 173
- XI. Come debba regolarsi il Confessore con un Caffettiere, che tiene dei camerini pei giuocatori, sebbene sappia, che si fanno giuochi d'azzardo, e giuochi vietati, e che si fomentano degli impuri amori, e come con quei non meno, che hanno il vizio del giuoco. 174
- XII. Alessandro per disfarsene con profitto di un oriuolo di gran valore pensa di metterlo al lotto. Cercasi se questo giuoco sia lecito e per parte di lui, e per parte dei concorrenti. 176

## GIURAMENTO

Intorno alla sua natura, alle condizioni, che lo devono accompagnare, e ad alcune formole di giurare.

- I. Cosa sia il giuramento: se sia proibito ai Cristiani: di quante sorte sia desso: da quali condizioni debba essere accompagnato. 179
- II. Quali siano le regole per conoscere le formole, che contengono un vero e reale giuramento anche allora che vengono pronunziate senz'intenzione di giurare, e se siano giuramenti l'e-

- spressioni sì per Dio , no per Dio , per Dio è  
così , per Dio non è così. 291
- III. Se siano giuramento le voci: alla fè , in fede* 182  
*mia , in verità da Cristiano.* 184
- IV. Se lo siano i termini: giuro per la mia co-*  
*scienza , ovvero in mia coscienza : affè di Dio e*  
*alla fè di Dio: per la vita del mio cavallo, per*  
*la conservazione di quest' albero : è certo quan-*  
*to dico , come se fosse un giuramento.* 185
- V. Simone interroga Taddeo , dicendo : Giurami*  
*per Iddio, che la cosa è così. Cercasi se Tad-*  
*deo giuri rispondendo soltanto ella è così.* 186
- VI. Se siano formule di giuramento il dire: se ciò*  
*non è non mi mova di qui , mi cada il capo e*  
*le mani , il diavolo mi porti via, oppure scom-*  
*metto il capo , che non è così , mi si recidano*  
*le orecchie , sia un infame.* 187
- VII. Se chi intendendo di giurare pronuncia per*  
*Bacco , per Giove ec. pecchi gravemente, e sia*  
*tenuto al giuramento.* ivi
- VIII. Se per riscuotere un credito da un Ebreo o*  
*Gentile si possa a questi deferire in giudizio*  
*il giuramento, sapendo che l' Ebreo giurerà se-*  
*condo il suo culto superstizioso, ed il Gentile*  
*pei falsi Numi.* 188

## GIURAMENTO

Intorno alla verità necessaria per la onestà di esso.

- I. Se pecchi mortalmente chi giura il falso in ma-*  
*teria veniale.* 189
- II. Se sia reo di spergiuro Sergio il quale ritenen-*  
*do , che Sempronio non sia reo dell' omicidio*  
*di cui fu con ragione accusato, tuttavia giura,*  
*che l' ha commesso.* 190
- III. Se abbia mortalmente peccato Raimondo giu-*  
*rando , che Teodoro doviziosissimo è ricolmo*  
*d' infinite ricchezze.* 191
- IV. Georgio entrato nella bottega d'un Orefice con*  
*due compagni ruba di nascosto una scatola d'a-*

- ro, e venendo inquisito dalla giustizia, la restituisce segretamente e fa sì, che i suoi compagni e due altre persone giurino ch'è innocente. Cercasi 1. Se i compagni poteano giurare, che nulla ha tolto. 2. Se i due altri sulla giurata attestazione dei primi poteano giurare la cosa stessa in giudizio. 192
- V. Se abbia mortalmente peccato Leonzio giurando che Fausto ha venduto un certo terreno condotto soltanto dalla cognizione, che ha di lui, cioè che per iscialoquare vende tutto il suo. 194
- VI. Se prima di giurare usor si debba una somma diligenza per conoscere la verità della cosa, su cui versa il giuramento. 195
- VII. Se sia reo di spergiuro Ulpiano, che interrogato dal Giudice se conosca Felice carcerato, rispose negativamente, e lo giurò, intendendo che non lo conosceva per felice, essendo rinchiuso nelle carceri. 196
- VIII. Sergio prestò cinquanta scudi a Cajo, il quale spese egual somma negli affari di Sergio. Ma siccome è privo di documenti per dimostrare le spese fatte, e Sergio mostra la carta dell'imprestito; così Cajo colle debite cautele si compensò. Cercasi se Cajo attesa la reale compensazione possa semplicemente giurare di aver restituito l'imprestito. 197

## GIURAMENTO

Intorno il giudizio e la giustizia, che si ricercano per l'onestà di esso, ed intorno la consuetudine di giurare.

- I. Ermenegildo per infamare una donzella giurò ch'è stata stuprata o da sè, o da un altro. Si cerca 1. Che s'intende per giustizia in quanto è dessa necessaria nei giuramenti, e se la mancanza di giustizia sia peccato mortale. 2. Quale sia il giudizio, ch'accompagnar deve il giuramento, e quando la mancanza di esso



- sia peccato mortale. 3. Se Ermenegildo abbia peccato. 193
- II. Se chi trovasi in consuetudine di giurare sia in istato di peccato mortale sebbene non avverta al giuramento od alla verità e falsità della cosa giurata. 2. Che si debba dire di quei, che giurano con frequenza, ma procurano di non giurare giammai il falso. 198
- III. Come debba regolarsi il Confessore con quei che hanno contratto l'abito di giurare. 201

## GIURAMENTO

### Intorno al giuramento promissorio.

- I. Se pecchi, e sia tenuto ad adempiere il giuramento chi giurò una promessa senz' intenzione e di giurare, e di obbligarsi. 205
- II. Se pecchi mortalmente chi manca ad una promessa giurata, ove si tratta di parvità di materia. 206
- III. Se reo sia di mortal colpa Silvestro, che avendo promesso a Cajo con giuramento dieci scudi, ne diede poi soltanto nove. 207
- IV. Lo stesso Silvestro giuoca di pagare a'suoi amici una merenda se persuadono Marco suo figliuolo a vestir l'abito di S. Francesco. Marco senza l'opera degli amici veste l'abito dei Cappuccini, e volendo gli amici la merenda, Silvestro non può loro farla per mancanza di denari. Cercasi se abbia nel suo giuramento peccato, e come dimostrar si possa, che non è tenuto ad adempierlo. 208
- V. Se Berta sia rea di spergiuro, perchè dopo aver giurato di non parlar più con Catterina per una certa contesa, ch'ebbe con essa, accettò da Catterina stessa un invito a cena, e parlò con seco lei. 209
- VI. Se pecchi mortalmente Leonardo giurando di non manifestare una leggerezza di Cajo nel

punto stesso, che vede di non poter osservare il giuramento senza dire una bugia. ivi

VII. Se un Suddiacono, ch'avea giurato di non andar più al Teatro, abbia gravemente peccato coll'andarvi in compagnia di un uomo grave. 210

VIII. Se si possa comunicare una medicina che si giurò di non dirla a chississia, allorchè v'ha il bisogno di essa in un pover' uomo. ivi

IX. Se Berta, che giurò di non più rimanere nella casa, ove si trova pei frequenti dissidj, che le nascono cogli altri inquilini, possa in buona coscienza continuare ad abitarvi. 211

X. Idelfonso sebbene nel prender possesso del suo impiego abbia giurato di adempiere il suo dovere, tuttavia giurò contro i diritti del suo superiore. Che si deve dire di tali giuramenti. ivi

XI. Camillo e Doroteo fratelli di nobile condizione, ma di tenui fortune convengono, ch' un solo di essi abbia ad ammogliarsi, ed il primo cede il matrimonio al secondo, e cede insieme la terza parte dei fratti del suo patrimonio, promettendo ancora d'istituire suoi eredi i figli, che nasceranno. Doroteo s'ammoglia con questi patti, ed avuta già prole, Camillo genera da vile donnicciuola un figliuolo, e le promette con giuramento di sposarla: si cerca che debba dirsi di tal giuramento. 213

XII. Teseo per salvarsi dagli assassini, promette loro giuratamente una somma di denaro. Cercasi 1. Se fuggito il pericolo sia tenuto pel giuramento a pagare la somma promessa. 2. Se, avendola pagata, la possa ripetere dinanzi al Giudice. 215

XIII. Aliprando nelle pubbliche carceri prega il Custode a lasciarlo partire con promessa giurata di ritornarvi dopo tre giorni. Cercasi se debba adempiere il giuramento anche nel caso che fosse per esporsi al pericolo di perdere la vita. 216

XIV. Se sia valido il giuramento fatto da una ma-

dre di castigare i figli suoi colle busse, e se  
pecchi, e quando non pecchi non eseguendo ciò  
che ha giurato. 295

XV. Se siano validi i giuramenti di non più giuo-  
care per aver nel giuoco sperimentata una con-  
tinua sfortuna, e così di non far più prestiti  
o pieggeria per aver altre volte perduti i de-  
nari. 217

XVI. Tizio promise giuratamente a Cajo dieci scu-  
di senza riguardo a verun' altra promessa, e  
Cajo promise a Tizio altra cosa senza riguar-  
do agli scudi dieci. Cercasi se Cajo maneando  
alla sua promessa possa Tizio tenersi per com-  
penso i dieci scudi. 218

## GIURAMENTO

Intorno allo scioglimento dell' obbligazione, che apporta.

I. Bernardo giurò al suo creditore Sempronio di  
pagargli il debito entro quindici giorni, e Fau-  
sto giurò ad una povera zitella di darle mille  
scudi di dote. Sempronio in vece accorda a  
Bernardo la dilazione di un mese, e la gio-  
vane per una eredità diviene ricca. Cercasi 1.  
Come i giuramenti cessino di obbligare. 2. Se  
Bernardo sia spergiuro approfittando della di-  
lazione accordata da Bernardo. 3. Se Fausto  
sia tenuto a dotare la donzella. 221

II. Benigno giurò di vendicarsi d' un affronto col  
toglier la vita al suo offensore: giurò Germa-  
no di far ciò ch' ora dubita se possa essere co-  
sa buona: giurò Ugo di dar venti scudi a sol-  
lievo d' una povera famiglia. Cercasi a chi deb-  
bano Benigno e Germano chiedere la dispensa  
del loro giuramento, e se gli eredi di Ugo  
già morto debbano soddisfare alla di lui giu-  
rata promessa. 223

III. Se si possa chiedere la dispensa di un giura-  
mento fatto di dar duecento scudi agli assas-

sini, affinchè questi avessero a lasciare la vita. 224

IV. Aliprando sa sotto segreto, che un servo ha rubato al suo padrone cento zecchini, ed ha giurato di non manifestarlo. Cercasi se vedendo un altro servo innocente esposto a gran pericoli possa chiedere la dispensa del giuramento per manifestare il vero ladro. 225.

V. Maurizio avendo per timor grave ed ingiusto preso Tecla per moglie, ed avendo giurato di non reclamare, si cerca se possa essere sciolto da questo obbligo. 226

VI. Giustino pel timore del carcere promette con giuramento a Matteo di pagargli annualmente dieci ducati di usura finchè abbia estinto il suo debito. Cercasi se questo timore infirmi il giuramento. 227

VII. Fabio s'obbligò giuratamente di comprare il Vino, ch'avea Teseo in una certa botte, supposto, che sia vecchio. Cercasi se sia tenuto ad adempiere il suo giuramento quando s'accorge, che il vino era nuovo, ma migliore di quello che sarebbe stato il vecchio. ivi

## GIURAMENTO

Intorno lo spergiuro.

Caso Unico. Cercasi 1. Cosa sia lo spergiuro. 2. Quale sia la gravità di questo peccato. 3. Quali pene siano stabilite contro lo spergiuro. 228

## GIURISDIZIONE.

Caso Unico. Cosa s'intenda col nome di Giurisdizione, e quante specie di giurisdizione vi siano. 231

## G I U S.

Caso Unico. Quanti sensi abbia la parola Gius, e quante specie di Gius si distinguano nelle scuole. 232

## GIUS NATURALE.

- I. Cercasi 1. Cosa sia il Gius di natura; 2. quale sia il mezzo per cui si conoscono i precetti di questo gius; 3. quale sia il principio e la norma da cui questi precetti si deducono. 234
- II. Se il Gius naturale sia soggetto a variazioni, ed a quante classi si riducano i doveri che nascono da questo Gius. 237

## GIUS DELLE GENTI.

- Caso Unico. Cosa sia il Gius delle Genti, e se un forestiere sia tenuto ad osservare le leggi del luogo, ove abita. 240

## GIUS DIVINO POSITIVO.

- Caso Unico. Cercasi 1. Quale si dica Gius divino positivo dell' antico Testamento, e quante specie di precetti comprenda. 2. Se questo Gius obblighi i Cristiani. 3. Se i ceri ed i lumi, che si usano nei riti sacri, siano di precetto divino. 243

## GIUS CIVILE.

- I. Cosa sia il Gius Civile; quali sieno le leggi, che compongono il Gius comune; in quali libri sia raccolto; quale la maniera di citarli. 247
- II. Che differenza passi tra legge e precetto, quale debba essere il fine, ed i caratteri o le qualità della legge civile; se debba dirsi nociva una legge ch'è utile al comun bene, e nuoce a parecchi de' cittadini; se possa chiunque giudicare se la legge è giusta: quali leggi civili abbiano vigore in queste provincie. 253

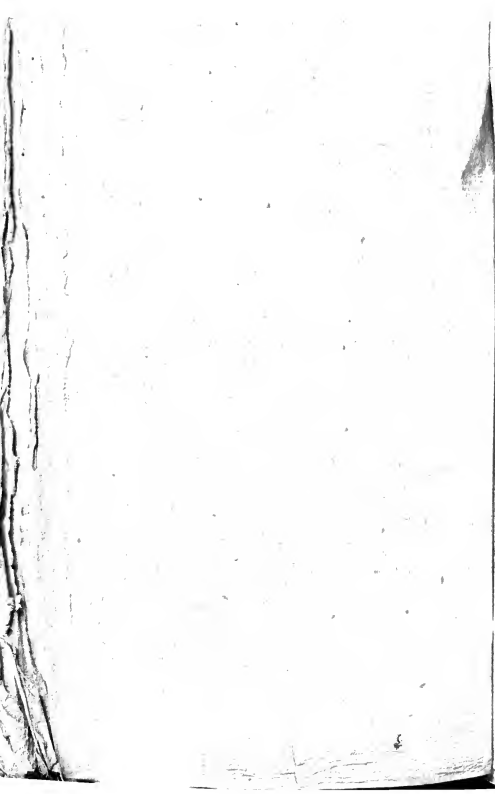
## GIUS CANONICO.

- I. Cosa sia il Gius Canonico, quando abbia avuto principio, quale ne sia il fine cui tende; quol differenza passi tra il Gius Canonico, ed il Gius Civile. 257
- II. Come si divida il gius Canonico; quoli siano i fonti de' canoni e se ogni canone obblighi in tutta la Chiesa. 260
- III. Quali siano l' antiche collezioni de' canoni; che debba dirsi di quella d' Isidoro Mercatore; che di quella di Graziano, quali collezioni sian si fatte dopo Graziano; di quoli libri sia composto il corpo del Gius; quale si dica gius vecchio, quale nuovo, quale novissimo; come vengano citati i libri del gius. 267
- IV. Se le persone di Chiesa siano obbligate a studiare i sagri canoni. 275

*Fine dell' Indice.*











*Notamento di alcuni libri che trovansi vendibili  
nel Nuovo Gabinetto Letterario.*

|                                                                   |      |
|-------------------------------------------------------------------|------|
| ALDENGA Corso d'una mensile Missione 4. v. 8.                     | 3 00 |
| BLAIR Lezioni di retorica e belle lettere 3. v. 8.                | 1 50 |
| CICERONE gli uffizii del Silva in 8. col Testo<br>latino. . . . . | » 60 |
| CAPRILE Quaresimale e Panegirici 4. v. 8.                         | 1 80 |
| DEANI Panegirici 8. v. 8.                                         | 4 80 |
| DUGLOT la S. Bibbia vendicata 7. v. 8.                            | 4 20 |
| EVASIO LEONE Opere 3. v. 8.                                       | 1 20 |
| FELGORE Theologia 6. v. 8.                                        | 4    |
| GAZZANICA Theologia 4. v. 8.                                      | 2 40 |
| GRANELLI Quaresimale e Panegirici 3. v. 8.                        | 1 20 |
| JAMIN Pensieri Teologici in 12.                                   | » 40 |
| JOUNG le Meditazioni 2. v. 8.                                     | » 80 |
| LOJANO Quaresimale e Panegirici 3. v. 8.                          | 1 30 |
| LUCA le Prediche in 8.                                            | » 30 |
| MANZI Quaresimale 3. v. 8.                                        | 1 80 |
| NEPUEU Pensieri Cristiani 4. v. 12.                               | 1 20 |
| Orario Spirituale per le dame in 16. figurato.                    | 1 20 |
| PIQUICHI Epistole di S. Paolo 4. v. 8.                            | 2    |
| QUADRUPANI Documenti per vivere cristiana-<br>mente. . . . .      | » 20 |
| ROBERTI Panegirici in 8.                                          | » 40 |
| SOLTI Ministro degl' infermi in 12.                               | » 30 |
| SILVA Introduzione alla vita devota in 12.                        | » 50 |
| — Il Novenario in suo onore in 12.                                | » 15 |
| TORNIELLI Quaresimale e Panegirici 3. v. 8.                       | 2 10 |
| VENINI Quaresimale e Panegirici 3. v. 8.                          | 2 10 |